

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القيوين
كلية الشريعة والدراسات
قسم الدراسات العليا
فرع الفقه والأصول
تفقيهاً للقرصان والشيخ



د. يوسف عبد الوهاب
د. محمد بن النعمان
د. صبيح طه
د. محمد بن الزرقان

تقضية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في الإسلام

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الاقتصاد والسياسة
١٠٠٢٩٩٥

إعداد

عبد الله صالح حسن النجدي

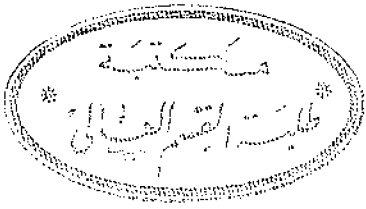
إشراف

الأستاذ الدكتور / محمد عبد المنعم عفر

الأستاذ الدكتور / حسين حامد حساني

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م





" بسم الله الرحمن الرحيم "

مقدمة :

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . ويعهد .
فان كثيرا من المشكلات التى تشغل الفكر البشرى فى العصر
الحاضر ، ويعمل الجميع - حكومات وافراد - على ايجاد حلول لها ،
هى مشكلات ذات صبغة اقتصادية . وقد عانت البشرية فى سبيل
اجتهاداتها لاجاد حلول لهذه المشكلات ، من صراعات وانقسامات
وفلسفات متباينة ، كان من نتيجتها أن أنشطر العالم الى شرق وغرب ،
متعاديين متنافرين ، كل يدعى الحق الى جانبه ، وكل حزب بما لديهم
فرحون .

والعالم الاسلامى - وقد استقلت سياسات كثير من اقطابه
حديثا بعد استعمار طويل - وجد نفسه يعانى من مشاكل العصر
الحديث ، وكثير منها - كما تقدم - مشاكل اقتصادية . ووجد نفسه
- بلا تفكير - ينضم الى الشرق أو الى الغرب ، يستجدى الأفكار ،
ويطلب الحلول ويبتغى التخلص من مشاكله المحيطة به .

الا أن استقلا لا جديدا وصحة جديدة فى الفكر الاسلامى
- بعد ركود طويل - ايقظت المسلمين ونبهتهم الى أن الاسلام ككل
لا يتجزأ ، وأن من آمن بالاسلام عقيدة وعبادة ، كان لزاما عليه أن يؤمن
به شريعة وسلوكا ومنهاج عمل ، قال تعالى : " أفئذ منون ببعض الكتاب
وتكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي فى الحياة
الدنيا . . " (١) الآية ، وعليه فانه لا بد من طرح مشاكل المسلمين على

اختلافها - فى الحكم وفى القضاء وفى الاقتصاد ونحو ذلك - على الاسلام ، لىتم البحث على ضوءه عن حلول عملية لها ، تنسجم مع واقع المسلمين ، وتزيل الصراع القائم بين العقيدة والسلوك .

وكان من نتيجة هذه الصحوه ، أن طرحت مشاكل المسلمين الاقتصادية على الاسلام ، وبدأ البحث فى مبادئ وتعاليمه عن حلول عملية لها ، ونشط المختصون ، وجرى العمل للبحث عن صيغة للنظرية الاقتصادية فى الاسلام ، ومعرفة الاجراءات التى يعمل على ضوءها الاقتصاد ، فى مجتمع يتبنى الاسلام عقيدة وشريعة .

ولن أشغل نفسى هنا للتدليل على وجود الصلة بين الدين والاقتصاد ، أو بالأحرى بين الاسلام والاقتصاد ، والتأكيد على وجود مذهب اقتصادى اسلامى مستقل ، يملك وهيدا شرعيا من المبادئ والأحكام التى تهتم بالفكر الاقتصادى ، فان هذه مرحلة قد تجاوزناها فى الوقت الحاضر ، لنصل الى مرحلة متقدمة ، هى البحث عن معالم المذهب الاقتصادى وتفصيلاته ، ومعرفة الكيفية التى يعمل بها الاقتصاد فى ضوء الاسلام ، والمتغيرات الأساسية داخل هذا النظام ، وما هو دور قواعد الاسلام الاقتصادية فى التأثير على هذه المتغيرات ؟ . . . وأيضاً فان خير مايمكن أن يستدل به على وجود علاقة بين الاسلام والاقتصاد ، ووجود مذهب اقتصادى اسلامى مستقل ، هو اخراج هذا المذهب فى صورة اجراءات عملية ، قابلة للتطبيق ومنسجمة مع الواقع .

وقد رأيت وأنا أعمل - بجهدى المتواضع - على خدمة الاسلام فى هذا المجال ، أن يكون موضوع بحثى هذا ، عن قضية من أهم قضايا المذهب الاقتصادى الاسلامى ، وهى الكيفية التى يعمل بها الاقتصاد فى ضوء الاسلام ، ومعرفة القوى التى تؤثر فى توجيهه وهل هى قوى طبيعية تلقائية ؟ أو هى قوة ارادية خارجية ، تسييره وفق خطة وسياسة مرسومة ؟ فكان أن سجلت اختيارى هذا تحت عنوان " الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى فى الاسلام " .

أهمية الموضوع وسبب اختياره :

يكتسب هذا الموضوع - فى نظرى - أهمية كبيرة ، يمكن اجمالها فى النقاط التالية :

- (١) يتعين على الباحثين فى الاقتصاد الإسلامى ، وهم بصدد اكتشاف معالم وفعاليات الاقتصاد الإسلامى ، أن يتناولوا ضمن بحوثهم القضايا ذات الصبغة العامة ، والتى يحتاج اليها عند الحديث عن تفسير الظواهر الاقتصادية فى الإسلام ، ومحاولة معرفة أسبابها ، والطريقة التى تعمل بها ، وأن يعطوها اهتماما خاصا . وموضوع الحرية والتدخل ، هو من قبيل الموضوعات ذات الصبغة العامة ، لا بد من تحديد موقف الإسلام منه ، قبل الشروع فى بحث الجزئيات ، والتى لا بد وأن ترتبط به ، ولوبأدنى صلة .
- (٢) أنه باستقراء تاريخ المذاهب الاقتصادية الوضعية ، ابتداء من المذهب التجارى ، وانتهاء بدرجات متفاوتة من المذاهب الاشتراكية والرأسمالية - تجد أنه تكاد تكون نقطة الخلاف الرئيسية بين هذه المذاهب ، هى مقدار أخذها أو رفضها ، للحريّة الاقتصادية أو التدخل الحكومى ، وبالتالي صبغها للنظام بصبغة فردية أو جماعية .

وما تقوم به الأنظمة والحكومات فى هذا الشأن ، فأنه وان كانت تملّيه فى بعض الأحيان ظروف متغيرة ، وأسباب قاهرة فرضت على الحكومات - إلا أن المواقف السياسية والعقدية تقف غالبا وراء أعمال هذه الحكومات . والإسلام بعقيدته وفلسفته الخاصة ، لم يكن غائبا هنا . فتعين تبیین موقف الاقتصاد الإسلامى كنظام مستقل ، من نقطة الخلاف الرئيسية هذه ، ومعرفة حدود الفردية والجماعية فى الإسلام ، ومعرفة أين يقف نظام الاقتصاد فى الإسلام ؟ وهل هو مع هؤلاء أو أولئك ؟ أو هو فى موقف آخر يختلف عن الجميع ؟

(٣) أن دول العالم الاسلامى فى الوقت الحاضر قد صنفت جميعها تحت قائمة الدول النامية ، أو بالأحرى الدول ذات الاقتصاد المتخلف ، وذلك لأسباب عديدة ليس هذا هو مجال حصرها ، وهذا الواقع المؤلم قد ألقى على كاهل الحكومات فى السدول الاسلامية عبئا اضافيا كبيرا للنهوض باقتصاد بلدانها .

وحتى لا ينحصر مجال الاختيار أمام الحكومات فى العالم الاسلامى بين النظامين الاقتصاديين السائدين فى الوقت الحاضر ، وهما الرأسمالية والاشتراكية ، فانه يتعين على الباحثين فى الاقتصاد الاسلامى تبيين الدور الذى يمكن أن تضطلع به الحكومة للنهوض بالاقتصاد ، ولا بد أن يكون هذا الدور محدودا فى اطار الشريعة الاسلامية دون الانتماء لنظم الشرق أو الغرب حتى لا يتنافى هذا الدور مع البيئة والواقع ويصطدم بمسبات وقواعد الشريعة .

وقد جرب العالم الاسلامى فى الوقت الحاضر التردد على مائدة الرأسمالية ، الا أنها لم تقدم له شيئا يذكر ، سوى أنها قد أضافت الى مشاكله رصيذا جديدا من التخلف والاستغلال والفوارق الاجتماعية . . . وقد كانت ردة فعل بعض القسادة الجدد فى العالم الاسلامى ازاء ذلك هى الاستجابة للمغيث الماكر الذى ينادى بالانضمام الى المسيرة الاشتراكية ، على أنها المنقذ الوحيد لهذه الدول ، وفشلها مماهى فيه من تخلف وفقير واستغلال ، لم يكن له من سبب الا الرأسمالية وما يتبعها من استعمار ، فكان أن اتجه هؤلاء القادة الى الاشتراكية ، وأخذوا يفرضون تعاليمها على شعوب بلدانهم ، ولم يكن تطبيق الاشتراكية فى بلدان العالم الاسلامى - وما يتبعه من قسور وظلم وهضم لحقوق الأفراد - أسعد حظا من الرأسمالية ، وذلك بعد مرور مدة طويلة على الخطط والبرامج التى عملت دون أن تثمر عن شيء ذى بال .

وبالتالى فانه يتعين على حكومات البلد ان الاسلامية -
وهى تعمل على تنمية بلدانها - أن تستقى منهج هـذه
التنمية وأساليبها من العقيدة والقواعد والمبادئ التى آمن
بها المسلمون ، حتى لا يتناقض هذا المنهج مع عقيدة المسلمين
وشريعتهم ، وحتى يقبل الأفراد جميعا على عملية التنمية بصدق
واخلاص .

(٤) وقد كانت جدة هذا الموضوع على البحث الشرعى التفصيلى من
أهم أسباب اختيارى له ، فانه بالرغم من أنه قد سجلت فى
الاقتصاد الاسلامى عدة رسائل علمية ، وظهرت كتب عديدة ،
الا أنه لم تكن كتبت رسالة علمية ، أو كتاب مستقل فى هـذا
الموضوع عند اختياره للدراسة .

هذا بالإضافة الى أن طبيعة دراستى التخصصية السابقة
فى الفقه ، قد دعتنى لاختيار موضوع له ارتباط وصلة وثيقة بمسائل
الفقه ، وقد كان موضوع الحرية والتدخل من أكثر مواضيع الاقتصاد
صلة بالفقه وقواعد المعاملات ، فاستخرت الله فى كتابة هـذا
البحث ، وعسى أن أصل فيه الى نتائج تستحق النظر .
منهج البحث :

فى منهج البحث فى هذه الرسالة رأيت أن خير ما يمكن الخروج
به من هذه الدراسة هو تقديم قصور عام لمسألة الحرية والتدخل على
ضوء التشريع الاقتصادى الاسلامى ، وذلك باتباع المنهج العلمى فى
البحث الشرعى ، وهو عرض النصوص والآراء ومقارنتها والموازنة بينهما
والاستنباط منها على ضوء المعايير الشرعية . مع الالتزام بعرض المسائل
عرضا علميا مجردا ، للوصول الى نتائج لا تتحكم فيها العواطف والأحكام
المسبقة ، ودون التأثير ابتداءً بالنتائج التى وصلت اليها الأنظمة
الاقتصادية السائدة .

وبالنظر فى كثير من الدراسات والبحوث التى كتبت حول المذهب الاقتصادى الإسلامى ، ومسائل الاقتصاد الإسلامى بصفة عامة ، تجد هذه الدراسات قد تأثرت وبدرجات متفاوتة بالأفكار والحلول المستوردة ، والحل الاشتراكى منها على سبيل الخصوص . وبالتالى فانك تجد فى هؤلاء الباحثين والمفكرين من يحسن المذهب الاشتراكى ، ويبين عدم تناقضه مع مبادئ الإسلام ، بل تجد منهم من يذكر أن مبادئ الاشتراكية هى مبادئ الإسلام نفسها ، وأن الإسلام اشتراكى بأصله ، وقد أوردت على هذا المذهب الأدلة ، ودارت المناقشات ، وألفت الكتب ، حتى كاد الأمر أن يكون شبه مسلم لدى هؤلاء .

ويمكن ارجاع اسباب هذا التوجه لدى هؤلاء الباحثين الى الأسباب نفسها التى دعت كثيرا من حكومات العالم الإسلامى الى اتباع هذا المنهج وتحسينه ، والتى يأتى فى مقدمتها الحقد على الرأسمالية فى صورة المستعمر ، والافتتان بالاشتراكية باعتبارها آخر ما أنتجه الفكر الغربى ، وأنها التحل^ل محل الفكر الرأسمالى وتسود العالم ، على اعتبار أن الرأسمالية قد استنفذت اغراضها ، وأنهارت أسسها ، وأنه لا بد من لها سوى الاشتراكية . وأيضا فقد تحكم فى هؤلاء المفكرين والقادة وهم مفاده أنه لا سبيل للخلاص من التخلف الذى وقعت فيه بلدان العالم الإسلامى الا بأن تلقى الحكومة بكامل قوتها فى الميدان الاقتصادى وأن تتحمل عبء التنمية كاملا ، مما اضطر هذه الحكومات الى التوسع فى سلطة الحكم والضغط على حقوق الأفراد وحرياتهم بما فيها الحرية الاقتصادية وتعتبر المبادئ الاشتراكية هى المبادئ التى تؤيد هذا التوسع وتحسنه بخلاف مبادئ الأنظمة الحرة .

هذا بالإضافة الى وجود سبب رئيسى لدى بعض هؤلاء الباحثين والمفكرين ، وهو عدم تبصرهم فى سلوك المنهج العلمى فى البحث الشرعى ، فتجد بعضهم يتسرع فى استخراج النتائج دون ذكر مقدمات

توجبها ، وبعضهم يلقي الألفاظ العامة الموهمة دون تمييز ، فلا يشفى لك غليلا ، ويبقيك في دائرة الشك والاحتمالات العديدة ، وتجسد آخرون يتعلقون بالآثار الضعيفة وبالأدلة التي لا دلالة فيها على مرادهم منها ، ويؤثرون ذلك على الأصول الشرعية والأدلة الثابتة وما جرى عليه العمل زمن التشريع ، وكسأن غالب همهم هو اثبات التوجه الجماعى الاشتراكى فى النظام الإسلامى ، وبالتالي تجد بحوث هؤلاء ومؤلفاتهم ممثلة بنحو أحاديث الحمى فى الإسلام ، وحديث الناس شركاء فى ثلاث . . . ومذهب أبى ذر رضى الله عنه فى شأن الأموال ، وموقف عمر رضى الله عنه من قسمة أرض الفتوح . . . ونحو ذلك من الآثار وكأنها هى التى أتى بها الشرع ولا سواها ونسوا أن القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم القولية والفعلية ممثلة بالنصوص القاطعة والأصول الثابتة التى تدعو الى احترام حق التملك وصيانته وإباحة التصرف فيه ونحو ذلك ، وأن هذه الآثار التى أوردوها لها توجيه خاص لا يتعارض مع هذه الأصول ولا خلاف حوله بين أهل الفقه فى الإسلام .

أما الحديث عن دليل المصلحة فحدث ولا حرج ، فقد أصبح متعلق ^{فما من مسألة لدى هؤلاء} أغلب هؤلاء إلا والمصلحة تقتضى توجيهها توجيهها جماعيا دون الالتفات أولا الى شروط العمل بدليل المصلحة فى الشرع ، ودون الالتفات ثانيا الى مصلحة الفرد ، وكأن الفرد لاحق له فى دليل المصلحة .

وقد أدى هذا كله الى أن بنى بعض الباحثين الأوائى فى الاقتصاد الإسلامى فى الوقت الحاضر بعض الأسس والأصول والقواعد التى لم يراع فيها التحيص والتدقيق ، وقد بنى كثير ممن أتى بعدهم على هذه الأسس والقواعد وكأنها أمور مسلمة ، مما أدى الى خروجهم بكثير من النتائج بناء على مقدمات لا تسلم لهم .

أما الحل الإسلامى فانه يستلزم عدم الالتفات ابتداء الى المذاهب الوافدة والحلول المستوردة ، حيث يتم الرجوع الى الأصول الثابتة من القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما كان العمل

جاريا بموجبه زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين ، باعتبار أن مسألة الحرية الاقتصادية والتدخل مسألة تطبيقية يمكن التعرف عليها من خلال العمل ومنهج التطبيق ، وهو ما أرجو أن يكون متبعا خلال هذا البحث .

وقد تم الاعتماد فى هذا البحث على عدة مصادر يمكن ترتيبها وبيان طريقة الاستفادة منها على النحو التالى :

(١) القرآن الكريم : فإذا كان النص ظاهرا واضح الدلالة لم يتم العدول عنه الى غيره ، مع الاستفادة من كتب التفسير ، وخصوصا تفسير آيات الأحكام ، لمعرفة معنى الآية والأحكام التى يمكن استخراجها منها .

(٢) السنة الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهى تثبت القرآن فى وجوب العمل بالثابت منها ، وقد اشتملت كتب السنة على فيض من نصوص التشريع الاقتصادى ، المتعلقة بمعاملات الأفراد وطرق معاشهم ، الا أنه لا يلزم ايجاد نص صريح سواء من الكتاب أو السنة لكل جزئية من هذا البحث ، وذلك أن النصوص الشرعية محدودة ، والحوادث الجديدة غير منحصرة ، وايجاد الحكم الشرعى لها غير متعذر ، لكن لا يشترط أن يكون ذلك بنص صريح وثابت ، وبالتالي لن أجهد نفسى فى لوى عنق النصوص لاستخرج منها ما ليس فيها .

(٣) كتب الفقه فى المذهب الفقهية المعتمدة ، للاستفادة بما حوته من أحكام شرعية مستقاه من أصولها ، وبما حوته من آراء للفقهاء المجتهدين ، دون الاقتصار على مذهب معين مع محاولة المقارنة بين الآراء المختلفة والترجيح بينها بحسب قوة الدليل .

(٤) دراسة واقع المسلمين والتطبيق العملى للتشريع الإسلامى فى عصور الاسلام الاولى ، للاستفادة من هذا التطبيق ، وخاصة عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وعصر الخلافة الراشدة ، حيث كان

النظام الاسلامى يجرى تطبيقه على الواقع.

(٥) الاستفادة من القواعد الفقهية العامة المستنبطة من نصوص الشريعة ، بالاضافة الى مبادئ الاسلام العامة ، وروح التشريع الاسلامى .

(٦) الاستفادة من الكتب والرسائل العلمية المؤلفة حديثا فى الاقتصاد الاسلامى ، وفى الدراسات الاسلامية بصفة عامة ، دون أن ألزم نفسى باتباع رأى معين أو كاتب معين .

(٧) الاستعانة بالكتب والمراجع الاقتصادية فى اظهار صورة الموضوع والافادة منها أيضا فى الترتيب والمقارنة عند الحاجة وانتقاء المصطلحات ، ليكون الموضوع أقرب الى السواقع وأيسر للفهم ، مع الاحتفاظ بالصيغة الاقتصادية الشرعية للموضوع .

تحديد الموضوع وبيان خطة البحث :

ان مصطلح الحرية والتدخل مصطلح حديث ، لم يستخدم للدلالة على المراد منه الا حديثا وبعد ظهور المذاهب الاقتصادية القائمة عليه . وقد كانت عناية الاقتصاديين فى البداية منصبه على الحرية الاقتصادية وتمجيدها والمحافظة عليها ، حتى بدء ظهور الأزمات الاقتصادية التى عانى منها الاقتصاد الحر ، وظهور الأفكار الاشتراكية التى تدعو الى تدخل الدولة فى الاقتصاد وتوسيع مجالات سلطاتها ، ومن ثم ظهور البحث فى مسألة تدخل الدولة وتحديد مجالاته .

وموضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة يشتمل على جانبين بارزين هما : الدولة باعتبارها مؤسسة قائمة لها عدة وظائف ومهام ، وتدخل الدولة فى الحرية الاقتصادية للأفراد ، باعتبار هذا التدخل احدى وظائف الدولة التى يمكن أن تقوم بها .

لذا فقد اخترت أن أقدم لهذا البحث بباب تمهيدى يتم من خلاله شرح هذين الجانبين البارزين من عنوان هذا البحث ، وذلك من خلال فصلين رئيسيين ، يتم فى الفصل الأول التعريف بالدولة المتدخلة ،

وذلك ببيان حكم قيام الدولة في الاسلام وبيان ماهيتها ومقدار سلطاتها ، وماهى وظائفها ؟ أما الفصل الثانى فيتم من خلاله شرح مصطلح الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ، وذلك كما عرف من خلال الأنظمة الاقتصادية السائدة ، باعتبار هذا المصطلح لم يعرف الا حديثا . أما تحديد ماهية الحرية الاقتصادية في الاسلام وحكم تدخل الدولة ، فهو موضوع هذا البحث الذى انعقد لبيان البابين الثانى والثالث من هــ الرسالة . وقد اختص الباب الاول بذكر الأدلة النظرية على الحرية الاقتصادية والتدخل ، وذلك باستقراء أغلب الأدلة والجزئيات الشرعية المتعلقة بالموضوع والمتناثرة فى المصادر الشرعية ، حتى يمكن على ضوء هذه الأدلة التعرف على نظرة التشريع الاقتصادى الإسلامى لمسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة . أما الباب الثالث فهو باب تطبيقى انعقد لبيان أهم مظاهر الحرية الاقتصادية وأهم وسائل التدخل كما عرفت فى الوقت الحاضر وحكم الاسلام فيها . وذلك من خلال فصلين رئيسيين ، يتم فى الفصل الأول الحديث عن حرية التعامل ونظام السوق فى الاسلام ودور الدولة فى هذا كله ، ويتم فى الفصل الثانى الحديث عن حرية الملك ودور الدولة فى هذه الحرية فى الاسلام .

أما نتيجة هذا البحث وخلاصته فسيشتمل عليها مبحث نهائى يتم من خلاله بيان الكيفية التى اختارها التشريع الاقتصادى الإسلامى لتسيير النشاط الاقتصادى ، وطريقة عمل هذا الاقتصاد فى ظل النظام الإسلامى ، وما مدى اعتماد النظام الاقتصادى فى الاسلام على المبادرة الفردية ونظام السوق أو بالأحرى ، الحرية الاقتصادية الفردية ، وما هو الدور الذى تحدد للدولة فى النشاط الاقتصادى فى الاسلام ؟ ما مدى هذا الدور ، وماهى حدوده ؟ وقد جرى الاعتماد فى الحصول على هذه النتائج على ما اشتمل عليه البابين الثانى والثالث ، من أدلة نظرية ومسائل تطبيقية تمثل توجيهات التشريع الإسلامى فى هذا المجال .

ويعد أيها القارئ الكريم ، هذا جهدي أمامك ، ولا أزعـم فيه أن مسألة الحرية الاقتصادية ، والتدخل قتلت بحثا على يدي ، أو أنني أقمت للحرية الاقتصادية والتدخل نظرية كاملة ، استوفت أركانها وأستوى بنيتها ، ولا جديد لغيري يمكن أن يضيفه إليها ، وإنما هو جهد مقل ، واجتهاد طالب علم ، وخطوة أولى على طريق طويل ، وأدعو الله أن يوفقني لاتبعها بغيرها ، وأن يوفق غيري لتتبعها بالنقد السليم . كما أدعو الله أن يجعل هذا الجهد خالصا لوجهه الكريم ، وأن ينفع به ويثيب عليه من واسع فضله .

وفي الختام لاتفوتني الاشادة بأستاذي الكريمين اللذين أشرفا على هذه الرسالة وهما الاستاذ الدكتور محمد عبد المنعم عفر ، المشرف الاقتصادي ، والاستاذ الدكتور حسين حامد حسان المشرف الفقهي فلهما مني جزيل الشكر ومن الله عظيم الأجر .

والحمد لله على كل شيء وفوق كل شيء ومن قبله ومن بعده ،
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه . والسلام .

الباب الأول "تمهيد"

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : الدولة في الإسلام .

الفصل الثاني : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة
في الأنظمة السياسية والاقتصادية

السائدة وفي الإسلام

الفصل الأول

الدولة في الإسلام

ويشمل هذا الفصل على مقدمة وأربعة مباحث :

- المقدمة : لبيان أن الإسلام دين ودولة .
- المبحث الأول : حكم قيام الدولة الإسلامية ودليله .
- المبحث الثاني : تعريف الدولة الإسلامية .
- المبحث الثالث : حدود سلطة الدولة في الإسلام .
- المبحث الرابع : وظائف الدولة في الإسلام .

مقدمة :

=====

لقد أتى الاسلام بشريعة شاملة ، وبمنهج للحياة متكامل فهو لم يكن مجرد اعطاء تصورات عن الحياة والكون ، أو عن الانسان والخالق أو هو مجرد عبادات وشعائر محدودة موقوتة ، أو هو دعوة لتنظيم العلاقة بين العبد والمعبود فحسب ، حتى اذا تجاوزنا هذه الأمور لمعرفة كيف يتعامل الناس فيما بينهم ؟ كيف يكسبون ؟ وكيف يشرعون ؟ وإلى من يتحاكمون ؟ . . . توقف الاسلام عند هذا الحد . فلا نجد له حكما وتشريعا وتفصيلا وبيانا ، وتدخل في أمور الدنيا ومعاش الناس ، وفي سلوك الأفراد وتصرفاتهم المتكررة والمتجددة مع الأيام . لم يكن الاسلام كذلك ، بل كان الاسلام دينا ودنيا معا ، وعبادة تشمل جميع جوانب الحياة ، وسلوكا ومنهجيا للحياة متكامل مترابطا يشد بعضه بعضا .

والله خلق الانسان وجعله خليفة في الأرض ، ليكون أول ما يكون عبدا لله ، فعبادة الله هي الغاية الأولى من خلق الانسان قال تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) (١) والرسائل جميعا دعوا أول ماديها إلى عبادة الله ، كما قال تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه أنه لا اله الا أنا فاعبدون) (٢) وقال أيضا : (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) (٣) . واذا كانت عبادة الله هي الغرض الأول من خلق الانسان فان هذه العبادة لا يمكن أن تكون مجرد شعائر تؤدي في أوقات محددة وتنتهي بانتهاء أوقاتها ، ثم ينقلب الانسان إلى شئون دنياه ، متجردا عن صفة العبادة ، منسلا من سلطان الدين ، بل ان العبادة صفة

(١) الذاريات : ٥٦ .

(٢) الانبياء : ٢٥ .

(٣) النحل : ٣٦ .

تتسع لكل تصرف أو حركة من الانسان مدة حياته ، فان حقيقة العباداة هي الخضوع لله مطلقا ، فلا بد أن يكون الانسان خاضعا لله في كل تصرفاته وسلوكه ، وذلك بالالتزام بكل ما شرعه الله ودعا اليه ، والانتها عن كل ما نهى عنه وحذر منه (١) ، ليكون عابدا لله حق العباداة ، محققا للغرض الذى من أجله خلق ، والا فقد أشرك مع الله غيره . ودليل المسلم لمعرفة الطريق الصحيح لعبادة الله ، والهادى له فى ذلك ، والنور الذى يستضى به ، هو ما شرعه الله وبينه فى القرآن وعلى لسان الرسول صلى الله عليه وسلم . حيث أتت شريعة الاسلام تبينا لكل شىء . كما قال تعالى : (ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شىء) (٢) . قال الجصاص فى تفسير هذه الآية : " يعنى به - والله أعلم - تبين كل شىء من أمور الدين بالنص والدلالة ، فما من حادثة جليلة ولا دقيقة الا والله فيها حكم قد بينه فى الكتاب نصا أو دليلا (٣) ومثله قوله تعالى : (ما فرطنا فى الكتاب من شىء) (٤) قال القرطبى فى تفسيرها : " أى ما تركنا شيئا من أمر الدين الا وقد دللنا عليه فى القرآن ، اما دلالة مبينة مشروحة ، واما مجملة يتلقى بيانها من الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو من الاجماع ، أو من القياس الذى ثبت بنص الكتاب فأجمل هذه الآية وآية النحل (٥) ما لم ينص عليه مما لم يذكره فصدق خبر الله بأنه ما فرط فى الكتاب من شىء الا ذكره ، اما تفصيلا واما تأهيلا ، وقال : (اليوم أكملت لكم دينكم) (٦) . " (٧)

-
- (١) د . يوسف القرضاوى ، العباداة فى الاسلام : ٢٧ وما بعدها .
 أبو الاعلى المودودى ، مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة : ٢٩ وما بعدها .
 (٢) النحل : ٨٩ . (٣) أحكام القرآن : ٣ / ١٨٩ ، ١٩٠ .
 (٤) الأنعام : ٣٨ . (٥) يشير الى قوله تعالى (ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شىء) (٦) المائدة : ٣ .
 (٧) الجامع لأحكام القرآن : ٦ / ٤٢٠ . وانظر : الشاطبى ، الموافقات : ٣ / ٢٤٤ وما بعدها . الاسنوى ، التمهيد فى تخرىج الفروع على الأصول : ٥١٢ .

فاذا كانت رسالة الاسلام كاملة وشاملة لجوانب الحياة كلها ، ولم تفرط في شيء من أمر الدين والدنيا ، فان من أول الأمور التي حرى أن تهتم بها ، هو أمر الدولة الاسلامية ، وقيام حكومة تلتزم بشريعة الاسلام حتى يتبين للناس - حكام ومحكومين - طريق الهداية ، وكيف يعبدون الله على بصيرة في هذا الشأن ، وحتى تقوم هذه الحكومة على تنفيذ أوامر الله ونواهيه في شئون الحياة المختلفة .

وقد كان الأمر في الاسلام كذلك ، حيث أقام الرسول صلى الله عليه وسلم - بصفته المبلغ عن ربه - أول ما استقر به الأمر في المدينة - نظاما متكاملًا وشاملاً لشئون الحياة كلها ، نظاما يصح وصفه بأنه ديني ودنيوي معا ، تتحد فيه الشعائر الدينية الى جانب السلوك والأخلاق والحكم والسياسة ، والمعاملات والاقتصاد . . . وهو أمر تشهد له النصوص والآثار ، كما يشهد له العقل ووقائع التاريخ .

فالاسلام ليس فيه فصل بين الدين والدنيا ، أو بين الدين والدولة (١) ، أو بين ما الحكم فيه لله وما الحكم فيه للانسان . بل الحكم لله في شئون الحياة كلها ، قال تعالى : (ان الحكم الا لله ، أمر الا تعبدوا الا اياه) (٢) وقال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك تسليما) (٣) وكل سلوك ينهجه الفرد المسلم لا بد وأن يحتكم فيه للشريع لمعرفة أحلال هو أم حرام ؟ .

(١) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ١٦٤ .

(٢) يوسف : ٤٠ .

(٣) النساء : ٦٥ .

المبحث الأول

=====

حكم قيام الدولة في الاسلام ودليله :

=====

تقدم أن تعاليم الاسلام شاملة لجميع جوانب الحياة ، وان الاسلام يصح وصفه بأنه دين ودنيا معا ، أو دين دولة . ومن ثم يصبح واضحا أن قيام دولة اسلامية ، تلتزم بتعاليم الاسلام ومبادئه ، وتعمل على تنفيذها أمر واجب في الاسلام ، وهو أمر انتهى الى تقريره فقهاء ومتكلموا أهل السنة جميعا ، حيث اتفقوا على أن قيام دولة اسلامية واجب كفاي على الأمة الاسلامية ، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة من الشرع كاجماع الصحابة دون - منازع على وجوب نصب خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته يقوم على أمر الناس ، ونحو ذلك من الأدلة . (١)

وهذه المسألة أصبحت مقررة وواضحة في الشريعة الاسلامية ، الا أنه قد ظهر أخيرا من يزعم أن الرسول صلى الله عليه وسلم " ما كان الا رسولا لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة ملك ، ولا دعوى لدولة ، وأنه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة ، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها . . . " (٢) وذهب يفرق بين ولاية الرسول صلى الله عليه وسلم وبين ولاية الملوك ، فذكر أن ولاية الرسول صلى الله عليه وسلم ولاية روحية ودينية للهداية والارشاد ، وولاية الملوك ولاية مادية لتدبير مصالح الحياة وعمارة الأرض : " تلك للدين ، وهذه للدنيا . تلك لله ، وهذه للناس . تلك

(١) انظر : الماوردي ، الاحكام السلطانية : ٥ ، ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ١٦٠ ، الشوكاني ، نيل الأوطار : ٢٨٨ / ٨ . عبد الوهاب خلاف ،

السياسة الشرعية : ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) على عبد الرزاق ، الاسلام وأصول الحكم : ١٣٦ .

زعامة دينية ، وهذه زعامة سياسية ، وبابعد ما بين السياسة والدين " (١) ، وذكر أن القرآن والسنة والعقل وما يقتضيه معنى الرسالة وطبيعتها ، كل ذلك يمنع من أن يقال أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو إلى جانب رسالته الدينية إلى دولة سياسية (٢) . ويقول : " هيئات هيئات لم يكن ثمة حكومة ، ولا دولة ، ولا شيء من نزعات السياسة " (٣) .

ومع أنه لا توجد حاجة هنا لذكر تفاصيل هذه المزاعم ، أو الرد عليها ، حيث تكفل علماء المسلمين بالرد عليها وقت ظهورها ، وبينوا زيفها ومصدرها الذي استقيت منه (٤) ، إلا أن الذي يهم هنا هو الإشارة إلى الدلائل التي تفيد أن الإسلام يدعو إلى إقامة دولة خاصة به ، مصبغة بصيغة الإسلام ، وتحتكم إلى شريعته ، وأنه لا فرق في الإسلام بين الدين والدولة ، أو بين السياسة والدين (٥) . وقد تبين هذه الفكرة بدهية

(١) المصدر نفسه : ١٤١ .

(٢) انظر الصفحات من : ١٤٣ - ١٥٥ . من المصدر نفسه المتقدم .

(٣) المصدر نفسه : ١٥٦ .

(٤) فمن الكتب التي ألفت للرد على كتاب " الإسلام وأصول الحكم " - لعلي عبد الرزاق ، كتاب : نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم لفضيلة الشيخ محمد الخضر حسين . وكتاب : حقيقة الإسلام وأصول الحكم ، للشيخ محمد بخيت المطيعي . وكتاب : نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم ، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور وكتاب : الإسلام والخلافة في العصر الحديث " نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم " ، للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس بالاضافة إلى الأبواب والفصول والمباحث ، التي تضمنتها الكتب التي تتحدث عن نظام الحكم في الإسلام ، والنظريات السياسية في الإسلام ، والنظم الإسلامية .

(٥) فكرة فصل السياسة عن الدين فكرة غريبة على النظام الإسلامي ، وهي أول ما نشأت في أوروبا نتيجة ظروف خاصة وصراعات بين الكنيسة والملوك ورجال الاقطاع والعلماء . مما أدى إلى انتشار الدعوة إلى العلمانية في جوانب الحياة المختلفة . ثم استوردت هذه الأفكار إلى المجتمع الإسلامي دون أن تكون حاجة إليها . إذ لم يعرف المسلمون الظروف والأسباب التي سادت أوروبا وأدت إلى ظهورها . انظر : سفر عبد الرحمن الحوالى العلمانية .

لن له أدنى المام بحقائق الاسلام وتعاليمه ، بحيث لا تحتاج الى اقامة دليل ، أو نصب برهان . لكن أما وقد وجد من ينازع في ثبوت هذه الفكرة فلا بأس من الاشارة الى أهم هذه الدلائل في الشرع الاسلامي ؛ - (١)

(١) لعل من أهم الدلائل هو ما ورد في القرآن من آيات ، وما ورد من أحاديث صحيحة ، تفيد وجود حكومة وحاكم في الاسلام ، وتأمرهم بالحكم بما أنزل الله ، كقوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (٢) وقوله تعالى : (انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله) (٣) وقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (٤) ونحو ذلك من الآيات العديدة التي تشير الى وجود الحكم في المجتمع المسلم ، وتأمر الناس بطاعتهم ، وتأمر أن يكون حكمهم بما أنزل الله في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، كما قد وردت عدة أحاديث صحيحة تفيد ذلك ، نحو قوله صلى الله عليه وسلم : " ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالامام الأعظم الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته " (٥) وفي لفظ : " فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته . . . " (٦) فهذا الحديث صريح في وجود من يلى أمر المسلمين ويسمى بالأمير أو الامام الأعظم . ونحو حديث : " اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه ، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق

(١) انظر : محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية : ٢٧ وما بعدها ١٥٢ (حاشية) وما بعدها . محمد المبارك ، نظام الاسلام - (الحكم والدولة) : ١١ وما بعدها د . حازم عبد المتعال الصعيدي ، النظرية الاسلامية في الدولة : ٥٥ وما بعدها .

(٢) المائدة : ٤٤

(٣) النساء : ١٠٥ .

(٤) النساء : ٥٩ .

(٥) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١١١ / ١٣ .

(٦) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٢١٣ / ١٢ .

بهم فارق به " (١) فهو دعوة لولاء الأمور بالرفق بالمسلمين ، ومثلته حديث : " ان شر الرعاء الحطمة . . . " (٢) ومن ذلك أيضا ما رواه أبو داود وأحمد وغيرهما باسناد صحيح والفاظ متقاربة ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " اذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم " (٣) قال ابن تيمية بعد ذكر هذا الحديث : " فأوجب صلى الله عليه وسلم تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر تنبيهها بذلك على سائر أنواع الاجتماع " (٤) وقال الشوكاني : " واذا شرع هذا الثلاثة يكونون في فلاة من الأرض أو يسافرون ، فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأصهار ويحتاجون لدفع التظالم وفصل الخصام أولى وأحرى " (٥)

(٢) ومن الدلائل المهمة على وجوب وجود حكومة اسلامية ، تقوم على الشريعة الاسلامية ، هو أن الاسلام قد اشتمل على شريعة شاملة تتناول جوانب الحياة كلها ، ففي الاسلام تشريعات للمعاملات والأموال ، والأسرة والحدود ، والقضاء ، والعلاقات الدولية ونحو ذلك ، وكل هذا يستلزم وجود حكومة تقوم على تنفيذ هذه الأحكام وقت تشريعها وبعده . ولا بد أن تلتزم هذه الحكومة بحدود شريعة الاسلام حتى تستطيع القيام على تنفيذ هذه الشريعة ومراعاتها ، ومن ثم يصح أن توصف بأنها حكومة اسلامية ، اذ لا يصح أن تقوم حكومة لا تحمل اسم الاسلام على تنفيذ الشريعة الاسلامية . وقد أشار ابن تيمية الى هذا الدليل بقوله : " ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولا يتم ذلك الا بقوة

(١) المصدر نفسه : ٢١٢/١٢ ، ٢١٣ .

(٢) المصدر نفسه : ٢١٦/١٢ . (والحطمة) بضم الحاء : العنيف الذي لا

يرفق برعيته في سوقها ومراها ونحوه فيهلكها .

(٣) المنذرى ، مختصر سنن أبي داود : ٤١٤/٣ ، وانظر الحكم

على اسناد هذا الحديث عند : الشوكاني ، نيل الأوطار : ٢٨٨/٨ .

(٤) ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ١٦٠ .

(٥) نيل الأوطار : ٢٨٨/٨ .

وامارة ، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل واقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم واقامة الحدود لا تتم الا بالقوة والامارة " (١)

(٣) وفي التاريخ دلالة واضحة على أن الاسلام كون دولة مستقلة خاصة به ملتزمة بتعاليمه مصبغة بصيغته ، وذلك منذ بدء نشوء الاسلام ، حيث تكون مجتمع جدير له صفات متميزة ، وأهداف يسعى الى تحقيقها ، ونظام خاص به ، ثم استقل هذا المجتمع بأرض لا يشاركه فيها أحد وأخذ ينفذ سياساته في الدفاع والأمن والمعاهدات والقضاء والمعاملات ونحو ذلك من الوظائف التي لا تتم الا في اطار ما يسمى بالدولة السياسية المستقلة ، والتي توفرت لها الأركان الرئيسية الثلاثة وهي : الشعب ، والأرض ، والسلطة السياسية ، وكل هذا قد توفر للدولة الاسلامية منذ نشوئها ، فثبت بهذا الدليل التاريخي الذي لا يمكن انكاره أو الجدل فيه ، أن دولة الاسلام قامت منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ثم استمرت عبر التاريخ . (٢)

إذا تبين هذا وثبت أن الاسلام دين ودولة ، وأن قيام دولة اسلامية تعمل على تنفيذ الشريعة الاسلامية أمر أوجبه الشرع ودل عليه التاريخ ، فنقول أيضا ان الدولة الاسلامية ذات نظام معين قد فصلته الكتب المعنية ببحث نظام الحكم في الاسلام (٣) . وسيتم هنا الاقتصار على بحث المواضيع ذات العلاقة بموضوع الحرية والتدخل .

-
- (١) ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ١٦٠ .
 (٢) د . محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية : ٣ وما بعدها .
 (٣) انظر مباحث نظام الحكم في الاسلام عند : الماوردي ، الأحكام السلطانية الجويني ، غياث الامم . ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ابن خلدون ، المقدمة ابن الأزرق ، بدائع السلك في طبائع الملك . الكتاني ، التراتيب الادارية المودودي ، نظرية الاسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور . د . محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، محمد المبارك ، نظام الاسلام الحكم والدولة . د . فؤاد محمد النادى ، موسوعة الفقه السياسي ونظام الحكم في الاسلام . د . محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم في الاسلام . د . حازم عبد المتعال الصعيدى ، النظرية الاسلامية في الدولة . د . عبد الحميد متولى ، مبادئ نظام الحكم في الاسلام . — بالاضافة الى المباحث المتعلقة بنظام الحكم في الاسلام في كتب النظم الاسلامية المختلفة .

المبحث الثانى

=====

" تعريف الدولة فى الاسلام " (١)

=====

بعد أن تبين فى المبحث السابق أن شريعة الاسلام دين ودولة معا
وأنها تحتم قيام دولة اسلامية تلتزم بتعاليم الاسلام ومبادئه ، لابد اذا من
التعرف على حقيقة هذه الدولة وبيان ماهيتها ، حتى يمكن أن تتميز وتتحدد
عناصرها ، وحتى تتبين حقيقة الدولة التى يأتى هذا البحث لبيان حكم
تدخلها فى النشاط الاقتصادى ، ولا بأس فى البداية من الاشارة الى
تعريف الدولة فى النظم الدستورية المعاصرة .

تعريف الدولة فى النظم الدستورية المعاصرة :

=====

لم يتفق شراح القانون الدستورى على تعريف موحد للدولة ،
فاختلفت تعريفاتهم للدولة باختلاف نزعاتهم السياسية ، وتصوراتهم عن الدولة
وأهدافها . لكن بالرغم من هذا الاختلاف ، فانه يمكن استخراج العناصر
والأركان الرئيسية التى اتفقوا عليها فيما بينهم وهى (٢) :

(١) الشعب : أى مجموعة الأفراد الذين يكونون سكان الدولة .

-
- (١) تأخر هذا البحث عن سابقه خلافا للمعهود ، وذلك للإجابة على السؤال
الأهم وهو : حكم قيام دولة اسلامية ، وإثبات ان للاسلام دولة خاصة به
ملتزمة بنظامه . فاذا ثبت ذلك اتينا الى تعريف هذه الدولة وبيان حقيقتها
والا لم يصح البدء فى تعريف دولة الاسلام والشبهة ما تزال قائمة ، بأن ليس
للاسلام دولة ولا حكومة ولا شىء من نزعات السياسة
- (٢) د . ثروت بدوى ، النظم السياسية : ٢٨ وما بعدها . د . طعيمة الجرف ، نظرية
الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم : ٦٦ وما بعدها . د .
فؤاد محمد النادى ، موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام : ٢٣ / ١
وما بعدها .

(٢) الاقليم : أى الأرض التى يسكنها أفراد الشعب .

(٣) السلطة السياسية : وهى الهيئة الحاكمة التى يخضع لها جميع الأفراد المكونين للجماعة . وهذه الهيئة تمارس سلطتها فى الحكم بموجب النظام السياسى الذى تتبعه أى : " مجموعة القواعد والأجهزة المتناسقة المترابطة فيما بينها ، والتى تبين نظام الحكم ، ووسائل ممارسة السلطة وأهدافها وطبيعتها ، ومركز الفرد فيها وضماناته قبلها . " (١)

تعريف الدولة فى الاسلام :-
=====

هذه العناصر المتقدمة تعنى وجود هيئة حاكمة ورعايا محكومين وأرض تقيم عليها الرعية وتمارس فيها السلطة ، وهى تبد وعناصر ضرورية لقيام أى دولة ، مهما كان مسمى هذه الدولة أو اتجاهاتها ، وبالتالى يمكن القول ان دولة الاسلام تتألف هى الأخرى من هذه العناصر الثلاثة . اذ لا بد لها من أرض تقام عليها ، ولا بد من انقسام سكان هذه الأرض الى حكام ومحكومين (٢) وإذا كانت دولة الاسلام تفتقر عن غيرها من الدول بشىء ، فان هذا الافتراق يكون فى طبيعة النظام السياسى الذى اشتملت عليه الشريعة الاسلامية والذى يخضع له مجموع أفراد هذه الدولة من الحكام والمحكومين أى مجموعة القواعد التى تبين نظام الحكم فى الاسلام ، وأهداف الدولة وطبيعتها وحدود سلطتها ونحو ذلك ، وهو نظام مداره على عقيدة وشريعة الاسلام التى شملت جوانب الحياة كلها .

(١) د . ثروت بدوى : النظم السياسية : ١١ .

(٢) د . فؤاد محمد النادى ، موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام : ١٠ / ١ وما بعدها . د . فارق محمد النبهان ، نظام الحكم فى الاسلام : ١٥٥ . الشيخ محمد المبارك ، نظام الاسلام (الحكم والدولة) : ٥٨ .

وبالتالى يمكن أن يقال ان عناصر وأركان الدولة الاسلامية هى مجموع هذه العناصر الثلاثة المتقدمة أى :-

- (١) الشعب : أى الأفراد المسلمون - فى أغلبيتهم - (١) الذين تتألف منهم دولة الاسلام ، وهم يلتزمون بأحكامه ويقفون عند حدوده .
- (٢) الاقليم : أى الأرض التى يقطنها المسلمون ، وتسود فيها شريعة الاسلام . (٢)

- (٣) السلطة الحاكمة : أى مجموعة الأفراد الذين يتولون قيادة الجماعة الاسلامية ، ويسعون لتحقيق مصالح المسلمين فى شئون الدنيا والآخرة ملتزمين بأحكام وقواعد الشريعة الاسلامية .

فليست السلطة السياسية فى الاسلام مختصة بتحقيق مصالح الشعب فى شئون دنياهم فحسب ، بل ان تحقيق المصالح الدينية للأفراد هو أهم هدف تسعى الدولة الاسلامية الى تحقيقه . كما أن السلطة الحاكمة تسعى الى تحقيق هذه المصالح وفق أحكام ومبادئ الشريعة الاسلامية وبهذا تتميز الدولة الاسلامية عن غيرها من الدول ، ويمكن حينئذ تعريفها بأن يقال : الدولة الاسلامية هى : " مساحة من الأرض يقطنها أغلبية من المسلمين يحتكمون الى سلطة عليا ، ويلتزم الجميع بأحكام الاسلام التفصيلية وقواعده ومبادئه العامة ، فى شئون الدنيا والآخرة " . (٣)

- (١) قد يوجد الى جانب الأغلبية المسلمة فى الدولة الاسلامية طوائف من غير المسلمين ، من أهل الذمة أو المستأمنين ، ولا بد من خضوعهم للنظام العام للدولة الاسلامية : انظر : د . فؤاد محمد النادى ، موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام : ١ / ٥٦ وما بعدها .
- (٢) وهى تسمى فى الفقه بدار الاسلام : " أى ما دخل من البلاد فى محيط سلطان الاسلام ، ونفذت فيها أحكامه ، وأقيمت شعائره " . د . وهبة الزحيلي ، آثار الحرب فى الفقه : ١٦٩ . وانظر الشيخ عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية : ٧١ .
- (٣) انظر : د . فؤاد محمد النادى ، موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام : ٤١ / ١ . د . محمد ضياء الدين الرئيس ، النظم السياسية الاسلامية : ١٢٠ .

وفى هذا البحث حين الحديث عن تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى لا يكون المقصود بذلك مجموعة هذه العناصر الثلاثة المكونة للدولة . وانما يقصد بذلك العنصر الثالث منها ، أى السلطة العليا التى تمارس الحكم ، أى تدخل الهيئة الحاكمة ، أو مجموع السلطات العامة فى الدولة (١) . فان هذه الهيئة هى التى تملك القدرة على التدخل . بخلاف عنصر الاقليم أو الأمة والشعب ، فانها لا علاقة لهما بالتدخل الذى نعينه .

ويعتبر عنصر السلطة السياسية الحاكمة أهم وأبرز عنصر مكون للدولة بل لقد اقتصر بعض فقهاء القانون الدستورى على تعريف الدولة بأنها السلطة (٢) . ونظرا لأهمية هذا العنصر فى تكوين الدولة ، فانك تجد أن تعريفات الفقهاء للدولة الاسلامية منصبة عليه ، حيث انحصرت تعريفاتهم على تعريف " السلطة السياسية فى الاسلام " والتى كانت تتمثل فى منصب الخلافة أو الإمامة . فقد عرفوا هذه السلطة ، وأثبتوا لها أهم خصائصها التى تتميز بها السلطة السياسية فى أى نظام سوى الاسلام . أى التزام هذه السلطة بتحقيق مصالح الأمة فى الدين والدنيا ، وفق أحكام الشريعة الاسلامية . وفيما يلى ذكر أهم هذه التعريفات ، مع تبين أهم العناصر التى تضمنتها ، حتى تتبين حقيقة السلطة الحاكمة فى الاسلام ، والتى يجرى البحث فى حكم تدخلها فى النشاط الاقتصادى .

(١) عرف امام الحرمين الجوينى الامامة بقوله : " رئاسة تامة ، وزعامة عاممة تتعلق بالخاصة والعامة ، فى مهمات الدين والدنيا " (٣) فهذا التعريف يفيد أن الامامة (رئاسة) و (زعامة) أى أنها سلطة يملكها الامام تخوله القدرة على اصدار الأوامر والقدرة على التنفيذ . وقوله " تتعلق

(١) وهذا المعنى مطابق لمعنى لفظ " الحكومة " فى القانون الدستورى .

انظر: د . ثروت بدوى ، النظم السياسية : ١٨٥ وما بعدها .

(٢) د . ثروت بدوى ، النظم السياسية : ٣٣ .

(٣) غياث الأمم : ١٥ . وانظر: حاشية ابن عابدين : ١ / ٥٤٨ .

بالخاصة والعامة " يفيد أن هذه السلطة لا تخصص بل تشمل جميع الأفراد المكونين للدولة . وقوله " فى مهمات الدين والدنيا " يشير الى أهم عنصر تتميز به السلطة فى الاسلام ، وهو شمولها لمصالح الدين والدنيا . ولم يبين هذا التعريف الطريقة التى تتبعها السلطة - لمراعاة مهمات الدين والدنيا .

(٢) وعرف الماوردى الامامة بقوله : " الامامة موضوعة ، لخلافة النبوة ، فى حراسة الدين وسياسة الدنيا " (١) ويعتبر هذا التعريف أدق - وأشمل من التعريف السابق ، لاشتماله على ثلاثة عناصر رئيسية فى السلطة السياسية فى الاسلام وهى (٢) :

أ (ان الامامة موضوعة لخلافة النبوة . ومعلوم أن الانبياء يقودون الناس بموجب الشرائع السماوية . وعليه فان السلطة الحاكمة فى الاسلام تقوم بقيادة الناس بموجب الشريعة الاسلامية التى أتى بها النبى صلى الله عليه وسلم لأنها موضوعة لخلافة النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك . وفى الحديث الصحيح ما يؤيد هذه القاعدة فقد روى مسلم بسنده أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : " كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبي خلفه نبي ، وأنه لا نبي بعدى ، وستكون خلفاء . . . " (٣) وفى هذا الحديث دلالة على أن أنبياء بنى اسرائيل كانوا يسوسون الناس " أى يتولون أمورهم ، كما تفعل الأمراء والولاة بالرعية " (٤) وأنه صلى الله عليه وسلم كان يسوس الناس أيضا بصفته نبيا ، كما كانت تفعل أنبياء بنى اسرائيل ، الا أنه لا نبي بعده يسوس الناس كصفته ، وانما يأتى بعده لسياسة الناس خلفاء ، وهذا يدل على ان الخلافة موضوعة للنيابة عن النبى فى سياسة

(١) الأحكام السلطانية : ٥ ، وانظر : ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٧٥ / ٩ .

(٢) د . محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية فى الاسلام : ١٢١ .

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢٣١ / ١٢ .

(٤) النووى ز شرح صحيح مسلم : ٢٣١ / ١٢ .

الناس . ولا شك أنه صلى الله عليه وسلم كان يسوس الناس بموجب
شريعة الاسلام ، فلا بد أن تكون سياسة الخلفاء على وفق سياسته ، أى
على وفق أحكام وقواعد الشريعة الاسلامية .

ب) وهذا التعريف شمل الاتجاهين الرئيسين للسلطة السياسية فى
الاسلام ، أى مراعاة مصالح الدين والدنيا .

ج) وفى هذا التعريف اشارة الى الطريقة التى تتبعها السلطة فى
الاسلام للقيام بأمر الدين والدنيا . فهى بالنسبة للدين مجرد
"حراسة" ومهمة الحارس الدفاع عن المحروس والمحافظة عليه كما
هو . فمهمة السلطة السياسية فى الاسلام هى اذا مجرد المحافظة
على الدين الاسلامى كما أتت به شريعة الاسلام دون احداث أى
تغيير أو تبديل (١) . أما بالنسبة للدنيا فقد أشار الماوردى
الى أن مهمة الامام هى سياسة الدنيا ، ولا شك أن السياسة ستكون على
وفق منهج النبوة التى تخلفها ، الا أن الماوردى لم يشير صراحة الى
هذه الطريقة التى تسوس بها السلطة مصالح الناس فى الدنيا . .

(٣) وقد أكمل ابن خلدون هذا النقص فى تعريف الماوردى ، مشيراً الى
الطريقة التى تسوس بها السلطة السياسية الناس فى الاسلام ، فقال عن
تعريف الامامة هى : " خلافة عن صاحب الشرع ، فى حراسة الدين
وسياسة الدنيا به " (٢) فبين أن السلطة السياسية فى الاسلام
تسوس الناس لتحقيق مصالحهم الدينية بموجب الدين . أى بموجب
أحكام وقواعد الشريعة الاسلامية ، والتى تشمل - كما تقدم - أحكام الدين
والدنيا .

(١) د . محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية : ١٢١ .

(٢) المقدمة : ١٩١ .

وبهذا التعريف تتبين حقيقة السلطة السياسية في الاسلام
 وأنها " نيابة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به " وبهذا
 تتميز السلطة السياسية في الاسلام عما سواها ، وذلك لأنها تلتزم
 بنظام سياسى معين ، وقانون محدد سابق عليها . ويقيد هذا
 القانون وفي حدوده تظهر حدود السلطة السياسية في الاسلام ،
 وقدرتها على التنظيم والتشريع ، وتتبين وظائفها وأهدافها .

المبحث الثالث

=====

" حدود سلطة الدولة في الاسلام "

=====

تقدم في المبحث السابق عند تعريف السلطة السياسية الحاكمة في الاسلام ، بأن حقيقتها : " نيابة عن النبوة في حراسة الدين ، وسياسة الدنيا به " وبهذا التعريف يتبين أن سلطة الدولة في الاسلام تتحدد بحدود القانون الذي أتى به الاسلام . ومعلوم أن شريعة الاسلام أتت بقانون الهى سماوى موحى الى رسول الاسلام صلى الله عليه وسلم ، وبالتالي فان السلطة الحقيقية في الاسلام انما تكون لهذه الشريعة الالهية ، أى هى لله وحده . فانه سبحانه وتعالى هو الخالق لجميع العباد ، قال تعالى : (الله خالق كل شئ ، وهو على كل شئ وكيل) (١) ومن حقه سبحانه وتعالى - أن يضع لمخلوقاته الشريعة التى يسيرون عليها ، والتى تتحقق بها مصالحهم فى الدنيا والآخرة ، فانه سبحانه هو الحكيم العليم بما يصلح لمخلوقاته : (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (٢) وقال تعالى : (ألا له الخلق والأمر ، تبارك الله رب العالمين) (٣) . فهذه الآية تفيد - الى جانب أنه سبحانه المنفرد بالخلق وأنه لا خالق سواه - أنه المنفرد أيضا بالأمر وحده دون من سواه ، وهذا يعنى أن السلطة العامة كما عرفت فى القانون الدستورى أى : " حق الأمر . أو الحق فى اصدار أوامر ملزمة ... " (٤) انما هى لله سبحانه وحده . أى ان الحق فى اصدار أوامر ملزمة ، ووجوب أن يلتزم الناس بهذه الأوامر ، انما يكون فى الأصل لله

(١) الزمر : ٦٢ .

(٢) الملك : ١٤ .

(٣) الأعراف : ٥٤ .

(٤) د . فتحي عبد الكريم ، الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى : ٧٢ .

سبحانه وتعالى ، ويدل على هذا أيضا قوله تعالى : (بل لله الأمر جميعا) (١) وقوله : (لله الأمر من قبل ومن بعد) (٢) .

وقد بعث الله الرسل لتبليغ أوامره ونواهيه ، وأمر بطاعتهم لأنهم يبلغون عن الله ، قال تعالى : (من يطع الرسول فقد أطاع الله) (٣) وقال تعالى : (وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . .) (٤) وفي زمن الرسول صلى الله عليه وسلم كانت الطاعة لله ولرسوله صلى الله عليه وسلم المبلغ عن ربه ، وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم كان لا بد من قيام سلطة تقوم على تطبيق شريعة الاسلام ، وت خلف النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا . وتكون طاعتها حينئذ واجبة ما التزمت بمهمتها التي من أجلها قامت . قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا) (٥) فهذه الآية أمرت بطاعة الله ، لأنه سبحانه هو المتفرد بسلطة الأمر والنهي ، كما أمرت بطاعة الرسول وقرنتها بطاعة الله ، لأنه صلى الله عليه وسلم هو المبلغ لأوامر الله ونواهيه . قال ابن حجر : " والنكته في إعادة العامل (أى لفظ أطيعوا) في الرسول دون أولى الأمر ، مع أن المطاع في الحقيقة هو الله تعالى ، كون الذي يعرف به ما يقع به التكليف هما القرآن والسنة ، فكأن التقدير : أطيعوا الله فيما نص عليكم في القرآن ، وأطيعوا الرسول فيما بين لكم من القرآن وما ينصه عليكم من السنة (٦) كما أمرت هذه الآية بطاعة أولى الأمر دون تكرار لفظ " أطيعوا " لبيان أن طاعة أولى الأمر تتحدد بحدود طاعة الله ورسوله . فاذا كانت أوامر أولى

(١) الرعد : ٣١ .

(٢) الروم : ٤ .

(٣) النساء : ٨٠ .

(٤) الحشر : ٥٩ .

(٥) النساء : ٥٩ .

(٦) فتح الباري : ١١١ / ١٣ .

الأمر في حدود ما أمر الله به ورسوله ، فإنه تجب طاعتهم حينئذ ، وتصبح هذه الأوامر ملزمة للمحكومين ، اتباعاً لهذه الآية التي توجب طاعة أولي الأمر ، وامثالاً لقوله صلى الله عليه وسلم : " من أطاعني فقد أطاع الله ومن يعصني فقد عصى الله ، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ، ومن يعص الأمير فقد عصاني " (١) وقال صلى الله عليه وسلم : " لو استعمل عليكم عبد يقودكم بكتاب الله ، فاسمعوا له وأطيعوا " (٢) فهذا أمر صريح بوجوب طاعة الحاكم إذا كان يقود الناس بكتاب الله ، أى بشريعة الاسلام ، وما تضمنته من أوامر ونواهي . فإذا تجاوز الحاكم حدود شريعة الاسلام لم تجب طاعته حينئذ . يدل على ذلك الحديث الصحيح : " السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ، ما لم يؤمر بمعصية " ، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة " (٣) ومثله حديث : " لا طاعة في معصية الله ، إنما الطاعة في المعروف " (٤) وبهذا يتبين أن طاعة أولى الأمر لا تجب استقلالاً ، وإنما تجب تبعاً لطاعة الله وطاعة رسوله المبلغ لأوامره ونواهي . وبهذا خطب أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - حين توليه الخلافة حيث قال : " أطيعوني ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله ، فلا طاعة لي عليكم .. " (٥)

-
- (١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١١١/١٣ .
صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢٢٣/١٢ واللفظ له .
(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢٢٥/١٢ .
(٣) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٢٢، ١٢١/١٣ .
صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢٢٦/١٢ .
(٤) صحيح مسلم بشرح النووى : ٢٢٧/١٢ . وانظر : صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٢٢/١٣ .
(٥) ابن هشام السيرة النبوية : ٣١١/٤ . ابن كثير ، البداية والنهاية : ٣٠١/٦ . وهو من رواية ابن اسحق عن الزهرى عن أنس بن مالك قال ابن كثير : " وهذا اسناد صحيح " .

السيادة في الاسلام :- =====

مما تقدم يتبين أن السيادة كما عرفت في القانون الدستوري -
الوضعي ، أى سلطة الأمر والنهي العليا ، والتي لا يسمو عليها
شيء ، ولا تخضع لأحد ، والتي تجعل من حق أصحابها وضع التشريعات
والنظم واصدار القرارات واجبة النفاذ (١) . ان السيادة بهذا المعنى
لا تكون في الاسلام الا لله تعالى ، فهو سبحانه المشرع للخلق ، وهو الذى
تسمو ارادته على كل ارادة (٢) . وقد تمثلت هذه السيادة في الاسلام
بما أتى به الشرع من أحكام ومبادئ وقواعد عامة يسير عليها الناس فى شئون
دينهم ودنياهم .

خضوع الدولة في الاسلام للقانون :- =====

المقصود بالدولة القانونية فى القانون الدستوري ، هو أن تكون
الدولة خاضعة للقانون فى جميع مظاهر نشاطها ، سواء فى التشريع
أو الادارة أو القضاء . . . ونحو ذلك (٣)

وقد تقدم أن السلطة فى الاسلام ملزمة باتباع ما أمر الله
به ورسوله ، وأنه ليس من حقها اصدار تشريع يخالف مآشرعه الاسلام . وبالتالي
فانه يصح أن توصف الدولة الاسلامية بأنها دولة قانونية . بل يصح أن يقال
انها أول دولة قانونية ، كما أشار الى ذلك الدكتور ثروت بدوى حيث قال
: " . . . فكانت أول دولة قانونية ، يخضع فيها الحاكم للقانون ، ويمارس سلطاته

(١) د . طعيمة الجرف نظرية الدولة : ١٩٩ وما بعد ها . د . ثروت بدوى ، النظم
السياسية : ٤ وما بعد ها ، والسيادة بهذا المعنى تعنى السيادة الداخلية
للدولة على أرضها ورعاياها . وهناك سيادة أخرى وهى السيادة الخارجية

وهى تعنى استقلال الدولة عن أى سلطان خارجى .
(٢) أبو الأعلى المودودى ، نظرية الاسلام وهدى : ٢٥ وما بعد ها . محمد أسد
منهاج الاسلام فى الحكم : ٨١ ، هنرى لاووست ، نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية
فى السياسة والأجتماع : ٧١ / ٢ .

(٣) د . ثروت بدوى ، النظم السياسية : ١٦٩ وما بعد ها .

وفقا لقواعد عليا تقيد ولا يستطيع الخروج عليها ، فقد كان الخليفة مقيدا بأحكام القرآن والسنة ، واختصاصاته محدودة بما للأفراد من حقوق وحريات نص عليها الاسلام ونظمها " (١)

وليس المقصود بخضوع الدولة الاسلامية لقانون الشريعة الاسلامية القول بأن جميع نشاطات الدولة وتصرفاتها محكومة بنصوص سابقة محددة ومفصلة بحيث لا يصبح للدولة أى قدرة على التصرف الا باتباع هذه النصوص ، وانما المقصود من ذلك هو خضوعها للشريعة الاسلامية فيما هو منصوص على حكمه ومالا يوجد نص على حكمه من الحوادث التى تجد ولا يوجد فى الشريعة حكم يدل على خصوصها ، فان لأهل الاجتهاد وأصحاب الاختصاص الحق فى استنباط الأحكام الشرعية لهذه الحوادث ، وذلك باتباع المنهج العلمى فى استنباط الأحكام الشرعية . وذلك أنه لا يوجد فى شريعة الاسلام نص على كل مسألة بخصوصها بل يوجد ما هو منصوص على خصوصه ، وما هو مختلف فيه ، ومالا نص عليه ، وعليه فان مهمة الدولة - ممثلة فى أهل الاختصاص منها - ستكون على النحو التالى : (٢)

(١) المسائل التى يوجد فى الاسلام نص صريح على خصوصها لا يقبل التأويل أو الخلاف ، أو التى أجمع عليها المسلمون تكون مهمة الدولة فيها هى العمل على تطبيق وتنفيذ ما أتت به الشريعة دون تغيير.

(١) المرجع نفسه : ١٥٣ ، ١٥٤ . وانظر : د . محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم فى الاسلام : ١٦٦ وما بعدها . د . حازم عبد المتعال صعيدى ، النظرية الاسلامية فى الدولة : ٣٣٦ وما بعدها . د . سليمان الطحاوى السلطات الثلاث فى التأثير العربية المعاصرة وفى الفكر السياسى الاسلامى : ٤٠٨ وما بعدها . د . فتحى عبد الكريم ، الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى : ٣٥٢ وما بعدها .

(٢) المودودى ، نظرية الاسلام وهدى : ٢٦٣ ، ٢٦٤ . د . حسن صبحى أحمد عبد اللطيف ، الدولة الاسلامية وسلطتها التشريعية : ٢٨٨ وما بعدها .

والأمثلة على ذلك كثيرة من أبواب العبادات والمعاملات والحدود وغيرها

(٢) فإذا كانت النصوص قابلة للتأويل والاجتهاد ، فإن مهمة الدولة حينئذ هي العمل بما ينتهي إليه أهل الاجتهاد في المسألة . فإذا انتهوا إلى حكم فيها ، باتباع طرق الاجتهاد الشرعي ، فإنه يلزم الدولة حينئذ قبوله والعمل به .

(٣) أما المسائل التي لا يوجد نص على خصوصها . فإنه بالنظر في مصادر الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع والقياس ونحوها ، وبالنظر في مبادئ الاسلام وخصائصه العامة ، وباتباع قواعد الفقه الاسلامي الشرعية ، يمكن لأهل الاجتهاد أن يستخلصوا الأحكام الشرعية لكل حالة وفي كل زمان . وقد تقدم أن شريعة الاسلام أتت (تبينا لكل شيء) بمعنى أنها ان لم تذكر تفصيله فقد أتت بأصله وبالمعنى الذي يستنبط منه التفصيل . فإذا انتهى أهل الاجتهاد إلى حكم في المسألة مبني على أصل شرعي ولا يتنافى مع أحكام الاسلام ومبادئه فعلى الدولة حينئذ أن تعمل على تطبيقه وتنفيذه .

إذا تبين هذا فإن الدولة الاسلامية تكون دولة قانونية بهذا المعنى ، أي أنها تتبع شريعة الاسلام بما احتوت عليه من أحكام وقواعد ومبادئ محددة سلفا ، وبما تضمنته من منهج لاستنباط الأحكام الشرعية لكل حالة . وعلى هذا يمكن أن يقال انه في مجال تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وتقييدها للحرية الاقتصادية للأفراد ، ستكون الدولة حينئذ ملزمة باتباع أحكام الاسلام ومنهجه في هذا الشأن وستكون ملزمة بالمحافظة على ما منحه الاسلام للأفراد من حقوق خاصة ، سواء أكانت حقوقا اقتصادية أم غيرها . فإذا ثبت أن شريعة الاسلام أعطت للفرد حقنا معينين كحق التملك مثلا ، فإنه ليس من حق الدولة حينئذ أن تعمل على ابطال هذا .

الحق والغائه ، أو الاعتداء عليه بغير وجه حق . بل ان سلطة الدولة ستكون مقيدة بشريعة الاسلام وما احتوته من حقوق ثابتة للفرد أو للمجتمع أو الدولة ، وستكون مهمتها هي المحافظة على هذه الحقوق والعمل على تنفيذها . أما ما كان من مجالات تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي مختلفا فيه أو جديدا على البحث الشرعي وقابلا للنقاش والبحث . فان الدولة تعمل حينئذ على تنفيذ ما ينتهي اليه أهل الاختصاص والبحث الشرعي في خصوص هذه المسائل . فاذا انتهوا الى حكم في المسألة يستند الى دليل شرعي ، ويتفق مع روح التشريع وقواعده — ولا يناقضها ، ويحقق مصلحة الأمة الحقيقية فان هذا الحكم يصبح شرعيا وعلى الدولة حينئذ تنفيذه ، وعلى الأفراد القبول والطاعة كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ...) فأولوا الأمر في الآية هم — الى جانب الولاة — العلماء الذين تجب طاعتهم اذا أفتوا بما هو موافق للشريعة الاسلامية . كما أشار الى ذلك المفسرون عند تفسير الآية المتقدمة . قال ابن العربي : " والصحيح عندى أنهم الأمراء والعلماء جميعا . أما الأمراء فلأن أصل الأمر منهم والحكم اليهم . وأما العلماء فلأن سؤالهم واجب متعين على الخلق وجوابهم لازم ، وامثال فتواهم واجب " (١)

(١) أحكام القرآن : ٤٥٢/١ . وانظر : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٢٦٠/٥ . النووي ، شرح صحيح مسلم : ٣٢٣/١٢ . ابن تيمية السياسة الشرعية : ١٥٧ .

المبحث الرابع

=====

وظائف الدولة في الاسلام

=====

الوظيفة الرئيسية للدولة الإسلامية :

تقدم عند تعريف السلطة الحاكمة في الاسلام بأن حقيقتها
: " نيابة عن النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به " وبالتالي يصح
أن يقال ان وظائف الدولة الإسلامية تتسع باتساع طبيعتها وأهدافها
التي من أجلها قامت . فإذا قامت هذه السلطة لسياسة الدين والدنيا
وفق أحكام المنهج الإسلامي ، فإن وظائف هذه السلطة تتسع باتساع منهج
الاسلام ووظيفة النبوة في الدين والدنيا . ويصح أن يقال حينئذ إن
الوظيفة الرئيسية والعامة للدولة الإسلامية هي العمل على تطبيق منهج
الاسلام في شئون الدين والدنيا .

وقد أشار بعض الفقهاء لهذه الوظيفة العامة والرئيسية للدولة
الإسلامية ، نحو قول امام الحرمين - الجويني عند حديثه عما يتعلق من
الأحكام بالامام : " فالقول الكلي ان الغرض استبقاء قواعد الاسلام طوعا
أو كرها ، والمقصد الدين ، ولكنه لما استمد استمراره من الدنيا كانت هذه
القضية مرضية مرعية " (١) فيبين أن الغرض من قيام الدولة في الاسلام
هو المحافظة على قواعد الاسلام في شئون الدين والدنيا . كما أشار
الى هذه النظرة الكلية لهدف الدولة ووظيفتها في الاسلام شيخ الاسلام ابن
تيمية ، حيث قال : " ان جميع الولايات في الاسلام مقصودها أن يكون الدين
كله لله ، وأن تكون كلمة الله هي العليا ، فان الله سبحانه وتعالى انما خلق
الخلق لذلك ، وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل ، وعليه جاهد الرسول
والمؤمنون " (٢) وقال أيضا : " فالمقصود الواجب بالولايات اصلاح دين

(١) غياث الأمم : ١٣٥ . (٢) الحسبة في الاسلام : ٤ .

الخلق الذى متى فاتهم خسروا خسارنا مبيناً ، ولم ينفعهم ما نعموا به فى الدنيا ، واصلاح ما لا يقوم الدين الا به من أمر دنياهم " (١)

وهذه الوظيفة العامة والشاملة يدخل تحتها من التفاصيل الشئ الكثير ، بل يصح أن يقال انه ما من تصرف من تصرفات الانسان ومظهر من مظاهر الحياة الا وهو داخل تحت هذه الوظيفة الرئيسية للدولة الاسلامية ، وذلك لأن منهج الاسلام فى شئون الدين والدنيا - والذى تعمل هذه الدولة على تطبيقه - يتسع هو الآخر لكل تصرفات الانسان ومظاهر الحياة . وقد أشار الى هذا الدور الشمولى غير المحدود أبو الأعلى المودودى بقوله : " فمن الظاهر أنه لا يمكن لمثل هذا النوع من الدولة أن تحد دائرة عملها ، لأنها دولة شاملة محيطتها بالحياة الانسانية بأسرها وتطبع كل فرع من فروع الحياة الانسانية بطابع نظريتها الخلقية الخاصة ، وبرنامجهما الاصلاحى الخاص ، فليس لأحد أن يقوم فى وجهها ، ويستثنى أمراً من أموره قائلاً : ان هذا أمر شخصى خاص لكيلا تتعرض له الدولة . . . " (٢)

واذا كانت وظيفة الدولة الاسلامية شاملة ومحيطية ، لشمول واحاطة شريعة الاسلام التى تعمل على تطبيقها ، فان هذا لا يعنى أن يكون للدولة وظيفة دور عملى فى كل تصرف للانسان ومظهر من مظاهر الحياة ، بل قد يكون دور الدولة مجرد المراقبة والتأكد من سلامة التصرف ومطابقته لمنهج الاسلام ، فاذا كان الأمر كذلك اقتصر دور الدولة عند هذا الحد ، دون أن يتجاوز الى دور عملى وتطبيقى ، يدل على ذلك قول الجوينى المتقيد : " ان الغرض استبقاء قواعد الاسلام طوعاً أو كرها " فاذا كانت قواعد الاسلام تقضى بأن تقوم الدولة بوظيفة ما ، فعلى الدولة أن تقوم بها ، واذا كانت هذه القواعد تقضى بأن يقوم الأفراد بأعمال محددة ، فعلى الدولة أن تراقب عمل

(١) السياسة الشرعية : ٣٤ . (٢) نظرية الاسلام وهديه : ٤٦ .

الأفراد ، فان قامو بذلك طوعا ، والا تدخلت الدولة وأكرهتهم على فعل ما وجب عليهم . وأيضا فان هذا الدور الشمولى لا يعنى الاستبداد والسيطرة وسلب الحقوق التى منحها الاسلام للأفراد (١) ، بل لا بد أن تلتزم الدولة أثناء تطبيق منهج الاسلام بأحكام هذا المنهج ، فان اشتمل هذا المنهج على حق للفرد أو حكم يضع حدا لتدخل الدولة فى تصرف ما . فان على الدولة أن تلتزم بذلك ، فتسمح للأفراد بممارسة حقوقهم الشرعية ، وتمتنع عن مجاوزة الحدود الممنوحة لها . وهى بذلك تكون قد عملت فعلا على تطبيق منهج الاسلام ، فان هذا المنهج لا يعنى التدخل - دائما - والاستبداد والسيطرة .

إذا تبينت هذه الوظيفة الرئيسية للدولة الاسلامية ، فيمكن القول ان هذه الوظيفة باب واسع يدخل تحته تفاصيل كثيرة . فان كل سلوك وتصرف فى الحياة يمكن أن يقال عنه : ما دور الدولة فى هذا ؟ وما طبيعة هذا الدور ؟ هل هو مجرد مراقبة للتأكد من موافقته لشريعة الاسلام أو هو دور عملى ، لا بد أن تقوم الدولة فيه بتنفيذ عمل وتطبيق منهج ؟ — وبالتالي فإن لا بد من ذكر العناصر الرئيسية التى تشتمل عليها هذه الوظيفة ، حتى يتم الانتهاء الى ذكر الوظيفة الاقتصادية للدولة فى الاسلام ، ويتم التعرف على طبيعة هذه الوظيفة وذكر عناصرها ، وبيان مدى ما اشتملت عليه من اعطاء الأفراد حرية التصرف فى نشاطاتهم الاقتصادية أو اعطاء الدولة حق التدخل ، وهو موضوع هذا البحث .

الوظائف التفصيلية للدولة فى الاسلام :

=====

حتى تتمكن الدولة من القيام بوظيفتها الرئيسية فى تطبيق منهج الاسلام فى شئون الدين والدنيا ، لا بد أن تقوم بعدة وظائف عامة ،

(١) المودودى ، نظرية الاسلام وهدية : ٤٦ .

يمكن التعرف عليها من خلال منهج النبوة في سياسة الناس ، ومن خلال أحكام وقواعد الشريعة الاسلامية . ومن أهم هذه الوظائف (١) :

أولاً : حفظ العقيدة وإقامة شعائر الدين :- ويتمثل حفظ العقيدة في الإبقاء على عقيدة الاسلام وتعاليمه كما أتت ، ودفع الشبهات عنها ، وتعريف غير المؤمنين بها ، ودعائهم اليها ، والعمل على نشرها . وتتمثل إقامة الشعائر في المحافظة على شعائر الاسلام الظاهرة كاللحج والصيام والجمع والجماعات ونحو ذلك ، والتأكد من إقامتها ، ومعاينة المخالفين والممتنعين .

وتعتبر هذه الوظيفة من أهم الوظائف الموكولة للدولة الاسلامية بل هي وظيفتها الأولى ، كما قال تعالى : (الذين ان مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور) (٢) وقد جعل الماوردي هذه الوظيفة أول واجب يلزم الامام القيام به ، وعبر عنها بقوله : " حفظ الدين على أصوله المستقرة ومما أجمع عليه سلف الأمة ، فان نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبيّن له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ، ليكون الدين محروساً من خلل ، والأمة ممنوعة من زلل " (٣) كما أشار الى

(١) انظر تفصيل هذه الوظائف عند : الماوردي ، الأحكام السلطانية : ١٥ ، ١٦ . أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٧ ، ٢٨ . الجويني ، غياث الأمم : ١٣٥ وما بعدها ، البهوتي ، كشف القناع : ١٦٠ ، ١٦١ . شرح منتهى الإرادات : ٣ / ٣٨٢ ، المودودي ، الخلافة والملك : ٢٦ ، ٣٥ ، ٤٥ . - المودودي : الحكومة الاسلامية : ١٢٤ وما بعدها . د . محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية : ٣١١ وما بعدها . محمد أسد ، منهاج الاسلام في الحكم : ٦٩ ، ٧٣ ، ١٥٠ وما بعدها . د . محمد عبد الله العربي ، نظام الحكم في الاسلام : ٦ . محمد المبارك ، نظام الاسلام (الحكم والدولة) : ٨٦ وما بعدها . د . محمد فاروق النبهان ، نظام الحكم في الاسلام : ٢٢٣ وما بعدها ، ٥١٠ وما بعدها . د . حسن صبحي أحمد عبد اللطيف : الدولة الاسلامية وسلطانها التشريعية : ١٩١ وما بعدها ، هنري لاووست نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع : ٢ / ٢٦٣ وما بعدها . (٢) الحج : ٤١ . (٣) الأحكام السلطانية : ١٥ وانظر أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٧ :

هذه الوظيفة وذكر تفصيل أحكامها امام الحرمين الجويني (١)، فذكر أن الامام يلزمه النظر في أصل الدين وفي فروعه . فالنظر في أصل الدين يتمثل في حفظه على أهله ، فان خرج أحد عن تعاليمه وأصوله ببدعة أو ارتداد لزم الامام حينئذ العمل على منعه من ذلك (٢) . وعلى الامام أن يحرص على جمع الخلق على مذهب السلف السابقين ، وأن يبث الدعاة لنشر عقيدة الاسلام الصحيحة ودفع الشبهات ، وأن يقوم بدعاء غير المسلمين الى الاسلام بالحجة والبرهان أولا وبالجهاد والقمتال ثانيا . (٣) أما النظر في فروع الدين وشعائر الاسلام فقد أشار اليه الجويني بقوله : " فان قيل ما وجه ارتباط العبادات بنظر الامام ؟ قلنا : ما كان منها شعارا ظاهرا في الاسلام تعلق به نظر الامام ، وذلك ينقسم الى ما يرتبط باجتماع عدد كثير وجمع غفير كالجمع والأعياد ومجامع الحجيج . والى ما لا يتعلق باجتماع كالأذان وعقود الجماعات . (٤) ثم قال : " فأما ما يتعلق بشهود جمع كثير فلا ينبغي للامام أن يغفل عنه . . . ولذلك أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد فتح مكة أبا بكر على الحجيج . . . (٥) وقال عما لا يتعلق باجتماع : " فان- عطل أهل ناحية الأذان والجماعات تعرض لهم الامام وحملهم على إقامة الشعائر " (٦) كما أشار ابن تيمية الى وجوب اعتناء ولاية الأمور باقامة الصلاة باعتبارها عمود الدين وأعظم شعائره ، كما يجب اعتنائهم بالجمعة والجماعات وأداء الأمانة وصدق الحديث والنهي عن الكذب والخيانة وأنواع المنكرات (٧) . وقد عدد أنواعا من البدع المخالفة للكتاب والسنة واجماع

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب : غياث الأمم : ١٣٥-١٤٨ .

(٢) وفي ذلك تفاصيل كثيرة تتعلق بأحكام المرتد في الاسلام . يمكن الرجوع اليها في كتب الفقه .

(٣) يمكن التعرف على أحكام الجهاد في كتب الفقه المتخصصة .

(٤) غياث الأمم : ١٤٦ .

(٥) ، (٦) المصدر نفسه : ١٤٧ .

(٧) الحسبة في الاسلام : ١٢ ، ١٣ . وانظر : ابن القيم ، الطرق الحكيمة :

سلف الأمة نحو الغلو في الدين ، أو الالحاد في أسماء الله وصفاته
أو سب جمهور الصحابة وأئمة المسلمين ، أو التكذيب بأحاديث الرسول صلى
الله عليه وسلم التي تلقاها أهل العلم بالقبول . . . ونحو ذلك مما أسماه
الغش والتدليس في الديانات ، ثم قال : " وهذا باب واسع يطول وصفه ، فمن
ظهر منه شيء من هذه المنكرات وجب منعه من ذلك ، وعقوبته عليها إذا لم
يتب حتى قدر عليه ، بحسب ما جاءت به الشريعة من قتل أو جلد أو غير
ذلك " (١)

ثانيا : الوظيفة الأمنية : - وهذه الوظيفة تنقسم الى نوعين :-
=====

الأول : حفظ الأمن ومنع ما يفسده من خارج الدولة الإسلامية . الثاني
: حفظ الأمن داخل الدولة الإسلامية . وقد ذكر الفقهاء هذين
النوعين ، وفصلوا أحكامهما على النحو التالي :

(١) حفظ الأمن الخارجي : وهو يعني أن تعتنى الدولة الإسلامية
باعداد الجيوش وتقويتها وتزويدها بالعدد والعدد والتدريب ، لتكون
قادرة على الدفاع عن الاسلام وأهله وأرضه ، وحتى تتحصن بها الثغور
ويأمن بها الناس (٢) . فان حفظ الدين واقامة شعائره داخل الدولة
الإسلامية لا يتم الا بحفظ أرض الاسلام وأهله من الأعداء في الخارج .
قال تعالى : (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل . . .) (٣)
الآية .

-
- (١) الحسبة في الاسلام : ٤٥ .
(٢) هذه هي المهمة الدفاعية للجيش الاسلامي ، ومن أهدافها حفظ أمن
الناس وصيانة أرواحهم وممتلكاتهم ونحو ذلك ، أما إذا كانت مهمة الجيوش
الإسلامية قتال غير المسلمين خارج حدود الدولة الإسلامية ، فان هذا
القتال يستهدف نشر الدعوة الإسلامية ، وهو يدخل ضمن الوظيفة الأولى
كما تقدم بيانه .
(٣) الأنفال : ٦٠ .

وقد أشار الماوردي الى هذه الوظيفة بقوله : " تحصين الثغور
بالعدة المانعة والقوة الدافعة ، حتى لا تظفر الأعداء بفره
ينتهكون فيها محرماً ، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً " (١)

(٢) حفظ الأمن الداخلي : أى القيام على حفظ الأمن داخل الدولة
الاسلامية ، حتى يأمن الناس على أنفسهم وأعراضهم وأموالهم . ويمكن
حصر عمل الدولة فى هذه الوظيفة فى ثلاث نقاط ينبى بعضها
على بعض وهى : -

أ (العمل على تعقب المجرمين والمخلفين بالأمن ومطاردتهم ، ومنعهم
من تنفيذ مقاصدهم . ، وذلك من خلال الأجهزة التى تنشئها
الدولة لتعقب كل من يخل بأمن الناس وهى وظيفة رئيسية للدولة
فى الاسلام . قال صلى الله عليه وسلم : " انما الامام جنة ، يقاتل
من ورائه ويتقى به " (٢) قال النووى : " أى كالستر ، لأنه
يمنع العدو من أذى المسلمين ، ويمنع الناس بعضهم من بعض ،
ويحمى بيضة الاسلام ويتقيه الناس ويخافون سطوته " (٣) وقد أشار
الجوينى لوظيفة الدولة هذه بقوله "نفض بلاد الاسلام عن أهل العرامة
والمتلصين والمترصدين للرفاق . فيجب على الامام صرف الاهتمام لذلك
حتى تغتفz البلاد عن كل غائلة ، وتتمهد السبل للسابلة " (٤) ويتعلق
بذلك فى الاسلام قتال أهل البغى وقطاع الطرق ونحو ذلك . (٥)

(١) الأحكام السلطانية : ١٦ . ومثله عفاًبى يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٧ . -

وانظر : الجوينى ، غياث الأمم : ١٥٦ ، ١٥٧ .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢٣٠ / ١٢ .

(٣) شرح صحيح مسلم : ٢٣٠ / ١٢ .

(٤) غياث الأمم : ١٤٩ .

(٥) انظر تفاصيل أحكام هذه المسائل فى أبوابها من كتب الفقه .

ب (العمل على نصب القضاة ، للفصل بين المتخاصمين ، والقضاء على المنازعات ، وإقامة العدل بين الناس باعطاء كل ذي حق حقه وقد أشار الماوردي الى هذا بقوله : " تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين ، حتى تعم النصفة ، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم " (١)

ج (والعمل الثالث للدولة ضمن مهمتها في حفظ الأمن داخل الدولة الاسلامية هو اقامة العقوبات الشرعية من حدود أو تعاقير أتى بها الاسلام ، فان هذه العقوبات لم تشرع الا لمنفعة عامة المسلمين وحفظ أمنهم ومعاقبة المخالفين وردع وزجر غيرهم . وإقامتها من أهم واجبات الدولة الاسلامية ، كما ذكر ابن القيم في قوله : " ولما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لا يتم الا بالعقوبات الشرعية فان الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن ، فاقامة الحدود واجبة على ولاية الأمور " (٢)

ثالثاً : الوظيفة الاقتصادية : وهي تشمل جميع التشريعات المالية

=====

والاقتصادية ، والمبادئ التي اشتملت عليها شريعة الاسلام والمتعلقة بسياسة أمور الناس الاقتصادية بواسطة الدولة . وهذه الوظيفة تعنى في عمومها تطبيق الدولة للتشريعات الاقتصادية في الاسلام وهي تشمل على عدة عناصر رئيسية تحدث عنها الفقهاء ودلت عليها الآثار ، ويمكن أن أشير الى بعض هذه العناصر بالاجمال هنا تاركا التفصيل الى مواضعه من هذا البحث وهي :

(١) الاحكام السلطانية : ١٥ ، ١٦ ومثله عند أبي يعلى ، الاحكام السلطانية : ٢٧ . وهذا القسم متمم للذي قبله في بعض جوانبه . فان اقامة الأجهزة التي تحفظ الأمن داخل الدولة قد تمنع الشر قبل وقوعه لكن ان وقع فان مهمتها هي ايقافه والقبض على فاعليه . أما الحكم عليهم والفصل في أمرهم فانه الى القضاء . كما ذكر الجويني بقوله " ثم اذا رتب السلطان لحسم موادهم رجالا لم يثوروا . . . وتصدى القضاة لفصل الخصومات لا تحسم ثوراء الخصوم ، بل اذا ثارت فصلها بالحكم " غياث الأمم : ١٤٩ . ولهذا القسم جانب آخر لا يتعلق بالذي قبله وهو أن يأتي الخصوم الى القاضي مباشرة ليفصل بينهم قبل أن يثور شر او يختل أمن . . .

(٢) الطرق الحكمية : ٣٨٤ .

العامة

(١) سياسة الدولة للأموال/ فى المجتمع الاسلامى جمعا وانفاقا . فقد ذكر الفقهاء أن من حق الدولة أن تقوم بجمع الفرائض المالية من مصادرها الشرعية ، وتقوم بانفاقها فى مصارفها الشرعية . فمن ذلك الزكاة والخراج والجزية والعشور ونحوها . وقد أشار الماوردى السبى واجب الدولة فى جمع الأموال بقوله : " جباية الفىء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا ، من غير خوف ولا عسف (١) " وأشار الى الانفاق بقوله : " تقدير العطايا وما يستحق فى بيت المال من غير سرف ولا تقتير (٢) " ولا شك أن هذا العنصر يشتمل على تفاصيل عديدة تتعلق بالسياسة المالية للدولة ، من حيث جمع الأموال ، وفرض فرائض مالية جديدة وتغيير النسب المفروضة ، وتوجيه الانفاق للتأثير على سير النشاط الاقتصادى ، ونحو ذلك مما سيأتى ذكره فيما بعد . (٣) ويدخل ضمن هذه السياسة العامة للأموال فى الاسلام بعض السياسات الفرعية نحو :

أ (الضمان الاجتماعى للأفراد . وذلك فى حالة وجود فقراء ومحتاجين لم تكفهم مواردهم لسد مطالبهم الضرورية ، فعلى الدولة حينئذ أن تنفق عليهم وتعمل على كفاية مطالبهم . يدل على ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ، فمن توفى من المؤمنين فترك ديننا فعلى قضاؤه ، ومن ترك مالا فلورثته (٤) " وفى رواية : " أنا أولى بالمسلمين من أنفسهم ، من ترك مالا فلأهله ، ومن ترك ديننا أو ضياعا فالى وعلى " (٥) (والضياع) تعنى كما قال الخطابى : " اسم لكل ما هو بعرض أن يضيع ان لم يتعهد ، كالذرية الصغار والأطفال والزمنى الذين

(١) الأحكام السلطانية : ١٦ .

(٣) انظر ص ١٦٩ وما بعدها

(٤) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤٧٧/٤ . صحيح مسلم مع شرح

النووى : ٦٠/١١ .

(٥) المنذرى : مختصر سنن أبى داود : ٤/٢٠٥ ، ٢٠٦ ، والبيهقى والسنن

الكبرى : ٣٥١/٦ .

لا يقومون بكل أنفسهم ، وسائر من يدخل في معنائهم " (١)
والحديث يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقوم بقضاء
دين المتوفى ان لم يكن في ماله ما يكفى لقضاء دينه . كما أنه صلى
الله عليه وسلم كان يقوم أيضا بتعهد المحتاجين والضائعين الذين
لا يجدون ما يكفيهم ، وينفق عليهم بما يكفيهم ، بصفته ولي أمر
المسلمين ، وكذلك ولاية الأمور من بعده . كما قال ابن بطال :
" وهكذا يلزم المتولى لأمر المسلمين أن يفعله بمن مات وعليه دين
فان لم يفعل فالإثم عليه ، ان كان حق الميت في بيت المال يفي
بقدر ما عليه من الدين والا فبقسطه " (٢) وقد أورد البخارى هذا
الحديث في أبواب النفقات للإشارة - كما قال ابن حجر - الى أن
الامام يلزمه الانفاق من بيت مال المسلمين على الذرية المحتاجين
الذين لم يترك لهم وليهم ما يكفيهم " (٣)

والرسول صلى الله عليه وسلم انما كان يفعل ذلك من مال
الفيء المعد لمصالح المسلمين ، وهذه من أولى المصالح التى يجب
الانفاق عليها ، ويدل على ذلك مقدمة الحديث : " . . . فلما فتح
الله عليه الفتوح ، قال : أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم . . . " ومثل
هذا الحديث قوله صلى الله عليه وسلم " من ولاه الله عز وجل شيئا
من أمر المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله
عنه دون حاجته وخلته وفقره " (٤) وقد كان الخلفاء الراشدون

(١) معالم السنن مطبوع مع مختصر المنذرى : ٢٠٥ / ٤ .

(٢) ابن حجر ، فتح البارى : ٤٧٨ / ٤ .

(٣) فتح البارى : ٥١٦ / ٩ . وقيل ان ذلك كان تبرعا منه صلى الله عليه وسلم وأنه من خصائصه ولا يجب على غيره من ولاية الأمور بعده . انظر : النووى ، شرح صحيح مسلم : ٦٠ / ١١ . قال ابن حجر : " والراجح الاستمرار ، ولكن وجوب الوفاء انما هو من مال المصالح " فتح البارى : ١٠ / ١٢ .

(٤) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٢٠٣ / ٤ ، وانظر : الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرحه عارضة الاحوذى : ٧٣ / ٦ .

يتعهدون الفقراء والمحتاجين وينفقون عليهم بقدر ما يكفي لسد حاجتهم وفقدهم (١) . وقد روى أبو يوسف عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه - قوله : " . . . أما والله لئن بقيت لأرامل أهل العراق لأدعنهم لا يفتقرون الى أمير بعدى " (٢)

وانفاق الدولة على المحتاجين وضمان حاجتهم وسداد فقرهم انما يكون في حالة قدرة بأموال بيت المال على الوفاء بذلك ، وفي حالة عدم كفاية الزكاة ونحوها من النفقات الواجبة . فان عجز بيت المال وعجزت النفقات الواجبة عن سداد كفاية المحتاجين فان كفايتهم تلزم حينئذ الموسرين من المسلمين . وعلى الدولة حينئذ أن تلزمهم بذلك وتفرض عليهم ما يكفي لسد حاجة المحاويج . وسيتبين هذا فيما بعد عند الحديث عن الضرائب الواجبة في الاسلام . (٣)

ب (الانفاق على رأس المال العام وتوفير وسائل العمران :- (٤)

يعتبر الانفاق على رأس المال العام وتوفير وسائل العمران أحد أوجه الانفاق الرئيسية للدولة في النظام الاقتصادي الاسلامي وهو يعني أن تقوم الدولة بالانفاق من أموال المصالح العامة المتوفرة

(١) انظر : البيهقي ، السنن الكبرى : ٣٥١/٦ . وفيه أن امرأة اعرابية جاءت الى عمر بن الخطاب -رضي الله عنه - فقالت : " يا أمير المؤمنين أنا ابنة خفاف بن ايماء شهد أبي الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال عمر : نسب قريب . قالت : تركت بني وما ينضج أكبرهم الكراع ، فأمر عمر -رضي الله عنه - بحمل موقر طعاما وكسوة "

(٢) الخراج : ٣٧ . وانظر : يحيى بن آدم ، الخراج : ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) انظر : ص ٧٨

(٤) د . محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية : ٣١٧ ، ٣١٨

د . محمد عمر شيرا ، النظام الاقتصادي في الاسلام (دور الدولة) ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ١٦/ ص ٥٧ .

لديها على اصلاح الطرق والجسور والأنهار واستصلاح الأراضي ونحو ذلك . وتنفق أيضا الى جانب انفاقها على رأس المال المادى على رأس المال الاجتماعى كالصحة والتعليم والتدريب ونحوها من أوجه الانفاق الضرورية ، وقد أصبح الانفاق على هذه الأمور من أول واجبات الدول فى الوقت الحاضر ، نظراً لأهمية البالغسة لتحسين وتطوير هذه الخدمات ، ونظراً لأن الأفراد لا يقدمون من عند أنفسهم بالانفاق على هذه الخدمات لكثرة النفقة المطلوبة ولقللة العائد المرجو منها ، ولا شك أن الدولة الاسلامية حريصة على أن يكون مستوى هذه الخدمات - سواء أكانت خدمات مادية - أم اجتماعية - فى أفضل حال . وقد كان الأمر كذلك فى زمن نشوء الدولة الاسلامية ، حتى ان أول ما نزل من القرآن هو طلب العلم والتعلم ، قال تعالى : (اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الأكرم ، الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم) (١) وقد أشار الفقهاء الى أن ولى الأمر ينفق من أموال المصالح على العلماء وطلبة العلم ليتفرغوا لذلك ، كما جاء فى فى معنى المحتاج عند الحديث عن وجوه المصالح التى ينفق عليها ولى الأمر فذكر منها : " كعمارة المساجد والقناطر والحصون وأرزاق القضاة والائمة والعلماء بعلوم تتعلق بمصالح المسلمين كفسير وحديث وفقه ، وطلبة هذه العلوم " (٢) ثم قال فى تعليق هذا الانفاق : " لئلا يتعطل من ذكر بالاكتساب عن الاشتغال بهذه العلوم ، وعن تنفيذ الأحكام وعن التعليم والتعلم ، فيرزقون ما يكفيهم ليتفرغوا لذلك " (٣) وأشار الفقهاء أيضاً الى انفاق ولى الأمر على وجوه المصالح المادية المختلفة التى مثلوا لها

(١) القلم : ١ - ٥ .

(٢) (٣، ٢) الشربيني معنى المحتاج : ٣ / ٩٣ . وانظر: الغزالي ، احياء علوم

الدين : ٢ / ١٣٨ . د . عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة

فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام : ٤٤٨ وما بعدها .

باصلاح الطرق وكرى الأنهار (أى حفرها) وسد بثوقها —
 وبناء القناطر والجسور ونحو ذلك . (١) والانفاق على هـــــ
 المصالح فى الدولة الإسلامية إنما يكون من الأموال المعدة للمصالح
 العامة ، كالخراج والجزية وعشور التجارة والغنى ، ونحو ذلك من
 الأموال المخصصة للانفاق على مصالح المسلمين العامة ، إلا أن
 الانفاق على هذه المصالح قد لا تنفى به هذه المصادر الشرعية
 فقد تعجز الأموال المقررة لمصالح المسلمين العامة عن الوفاء
 بحاجات الانفاق على رأس المال العام . وبالتالي فإن من حق
 الدولة أن تفرض على المقتدرين ما يكفى لسداد حاجة هــــ
 المصالح ، كما أشار الى ذلك الماوردى عند حديثه عن البلد
 اذا تعطل شربه أو استهدم سوره حيث قال : " فان كان فى بيت
 المال مال لم يتوجه عليهم فيه ضرر ، أمر باصلاح شربهم وبناء
 سورههم وبمعونة بنى السبيل فى الاجتياز بهم ، لأنها حقوق تلزم بيت
 المال دونهم ، وكذلك لو استهدمت مساجدهم وجوامعهم . فأما
 اذا أعوز بيت المال كان الأمر ببناء سورههم واصلاح شربهم وعمارة
 مساجدهم وجوامعهم ومراعاة بنى السبيل فيهم ، متوجها الى كافة
 ذوى المكنة منهم ، ولا يتعين أحدهم فى الأمر به " (٢) وهـــذا
 أمر قد قرره الفقهاء ، وسيأتى تفصيل أحكامه وشروطه عند الحديث
 عن الضرائب الواجبة فى الاسلام . (٣)

(١) انظر: أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ١٣٧ ، ١٣٨ . ابن قدامة ، المغنى
 ٣١٠ / ٧ . ابن تيمية ، الفتاوى : ٢٨٦ / ٢٨ ، أبو يوسف ، الخراج :
 ١١٠ . قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة : ١١٤ ، ١١٥ ، الكاسانى
 بدائع الصنائع : ٣٥٤٦ ، ٣٥٤٧ . ابن رشد ، بداية المجتهد : ٤٣ / ١
 ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ١٣٩ / ٧ ، الكنائى ، التراتيب
 الادارية : ٤٨ / ٢ . وفيه الخطاب الذى يعثه عمرو بن العاص لعمر بن
 الخطاب - رضى الله عنهما بعد فتح مصر ، وضمنه قوله : " والذى يصلح هذه
 البلاد وينميتها ويقر قاطناتها فيها ، الا يقبل قول خسيسها فى رئيسها ،
 وأن لا يستأدى خراج ثمره الا فى أوانها ، وأن يصرف ثلثا رتفاعها فى عمل
 جسورها وترعها . . . " .

(٢) الأحكام السلطانية : ٢٤٥ . (٣) انظر ص ٢٧٨

والى جانب مسئولية الدولة عن الانفاق على هذه المصالح ، فمسئوليتها لا تنتهى عند هذا الحد بل عليها أن تعمل أيضا على تحقيق التنمية ، وتشجيع العمران في جميع الوجوه الممكنة ، كما أشار الى ذلك ابن الأزرق في قوله : " اتفق الأولون والآخرون من المتشرعين وغيرهم على اعتباره (أى تكثير العمران) من مبادئ الملك وشروط الاجتماع الانساني قال ابن حزم : " يأخذ السلطان الناس بالتجارة وكثرة الغراس ويقطعهم الاقطاعات في الأرض الموات ، ويجعل لكل احد ملك ماعمر ، ويعينه على ذلك فيه ، لترخص الأسعار ، ويعيش الناس والحيوان ، ويعظم الأجر ، ويكثر الأغنياء وما يجب فيه الزكاة " (١) ففي النص دلالة على أن مهمة ولي الأمر لتحقيق التنمية لا تقتصر على مجرد الانفاق على رأس المال العام المادى والاجتماعى ، بل تتعداه الى تشجيع الزراعة والتجارة - ويمكن أن يقال مثل هذا أيضا عن الصناعة - بمنح الاقطاعات (٢) والاعانات ونحو ذلك من وجوه المساعدات التى يمكن أن تقدمها الدولة مشاركة في تحقيق التنمية فى كافة المجالات . ولكن هل تكفى الدولة بمجرد التشجيع والمساعدة تاركة للأفراد حرية الاختيار والتصرف ، أو أن دور الدولة يتعدى ذلك الى التدخل فى حريات الأفراد الاقتصادية والى التأثير على النشاط الاقتصادى وتوجيهه الوجهة التى تريدها ؟ . . . هذا ما سيتبين فيما بعد .

(٢) والى جانب هذه الوظيفة المالية للدولة الاسلامية المختصة بجمع المال وانفاقه ، فإن للدولة فى الاسلام وظيفة اقتصادية أخرى تتعلق بإدارة المرافق العامة وصيانتها والمحافظة عليها ، واستغلال الثروات الطبيعية التى تعود ملكيتها لمجموع الأمة كالمعادن والمياه والغابات ونحو ذلك من الثروات الطبيعية ، وحسن الاستفادة من هذه الثروات وكذا إدارة الأموال العامة وتنميتها والمحافظة عليها وحسن استثمارها

(١) بدائع السلك فى طبائع الملك : ٢٢٣/١ .

(٢) أى اعطاء الأرض الموات لمن يحييها ويستفيد منها . انظر : البيهقي

السنن الكبرى : ١٤٢/٦ - ١٤٨ .

* رمضان وخائف اقتصاديه

١- للدوم الإسلام بحر:

- انتاج ليعم والخدمات العامة التي

يمكن تحصيلها.

- تخطيطنا لمؤقتاقتصاديه

الذي يأتي بيانه .

(٥٠)

بما يعود بالمصلحة العامة على المجتمع .

(٣) وإلى جانب هذه الوظائف الاقتصادية الرئيسية التي نص الفقهاء على ذكرها ، فإن الدولة في الاسلام يلزمها أن تمارس عدة وظائف اقتصادية أخرى في الوقت الحاضر ، تهدف الى تحقيق الاستقرار الاقتصادي وعلاج التقلبات ، وتحقيق التشغيل والتوظيف لقوة العمل ودعم البحث العلمي والتطوير التقني ، وتشجيع القطاع الخاص والاستثمارات (١) . . . ونحو ذلك من الوظائف التي يمكن أن تمارسها الدولة بحسب الحاجة اليها وبحسب قدرة الدولة والامكانيات المتوفرة لديها . (٢)

(٤) تطبيق مااشتمل عليه النظام الاقتصادي الاسلامي من مظاهر الحرية الاقتصادية وأساليب التدخل :

لقد اشتمل النظام الاقتصادي الاسلامي على عدة مبادئ تتعلق بمظاهر الحرية الاقتصادية الشرعية وأساليب تدخل الدولة الممكنة وعلى الدولة في الاسلام أن تعمل على تطبيق هذه المبادئ والأخذ بها . لكن ماهي مظاهر الحرية الاقتصادية وأساليب التدخل التي اشتمل عليها النظام الاقتصادي الاسلامي ؟ هذا هو الموضوع الذي انعقد هذا البحث لبيان ، وسيتم تفصيله في المباحث التالية ليتبين من خلال هذا التفصيل الأمران التاليان :

الأول : بيان مدى ما منحه الشريعة الاسلامية للأفراد من حقوق اقتصادية ثابتة ، أموت بصيانتها والمحافظة عليها ، ومنعت من الاعتداء عليها . فالتعرف على هذه الحقوق الاقتصادية للأفراد يبين

(١) انظر : د . محمد عبد المنعم عفر ، السياسات الاقتصادية في الاسلام : ١٩١ وما بعدها .

(٢) انظر فيما يأتي من مباحث : السياسة الشرعية في الاسلام ، الفرائض المالية الشرعية ، التخطيط في الاسلام .

مدى الحرية الاقتصادية الفردية من جهة ، والحد الذى يقف عنده تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى من جهة أخرى .

الثانى : بيان مدى مأمنته الشريعة الاسلامية للدولة من سلطات وحقوق تخولها تسيير الحياة الاقتصادية والتأثير على النشاط الاقتصادى فى المجتمع . فالتعرف على هذه السلطات يبين دور الدولة ووظيفتها الاقتصادية التى تعتبر مكلفة وملزمة بالقيام بها ، كما يبين أيضا مقدار ومدى التدخل الذى من حق السلطة أن تقوم به للتأثير على حرية الأفراد الاقتصادية .

وقبل الشروع فى بيان تفاصيل هذا العنصر لا بد من بيان المراد من مصطلح الحرية الاقتصادية والتدخل فى الأنظمة الاقتصادية السائدة ، باعتبار هذا المصطلح لم يظهر الا من خلال هذه الأنظمة ، ومن ثم بيان نظرة التشريع الاقتصادى الاسلامى لهذا المصطلح .

الفصل الثالث

الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في الأنشطة
السياسية والاقتصادية السائدة في الإسلام

ويشتمل هذا الفصل على مقدمة وثلاثة مباحث :

- المقدمة : مفهوم لفظ الحرية كما ظهر لدى فلاسفة
الغرب ومفكريه

- المبحث الأول : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في
النظام الرأسمالي .

- المبحث الثاني : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في
النظام الاشتراكي .

- المبحث الثالث : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة
في الاسلام .

مقدمة (مفهوم لفظ الحرية) :
=====

يعتبر لفظ الحرية من أكثر الألفاظ والمفاهيم الفكرية تداولاً في الوقت الحاضر ، حتى كادت تكون غنية عن التعريف ، وعلى الرغم من ذلك فإنها ما زالت موضع اختلاف واسع وتعريفات متعددة ، وذلك لأن مفهوم الحرية أصبح مفهوماً نسبياً يختلف باختلاف المذاهب والفلسفات والنظم . (١)

وهذا البحث لا يختص بذكر تفصيل مشكلات مفهوم الحرية كما ظهرت في إطار المذاهب والفلسفات المختلفة ، وإنما الذى يهم هنا هو الخروج بنظرة عامة لمفهوم الحرية - والحرية الاقتصادية بالذات - كما ظهرت في إطار المذهبين الاقتصاديين السائدين في الوقت الحاضر - المذهب الرأسمالى ، والمذهب الاشتراكى .

ويمكن القول ابتداءً أن لفظ الحرية بمعناه العام قد يطلق ويراد منه الحرية الداخلية ، وقد يطلق ويراد منه الحرية الخارجية . أى الحرية المدنية . . (٢)

فالحرية الداخلية هى حرية الإرادة والاختيار ، وهى التى يستطيع الفرد بموجبها أن يختار بين الأمور المعروضة أمامه . وهذه الحرية بموجبها يكون الفرد مسئولاً عن تصرفاته ، فيثاب على هذه التصرفات أو يعاقب ، بحسب اختياره بين الخير والشر ، وهذه الحرية هى فى البالغ العاقل أقوى منها فى الصغير أو المجنون . (٣)

-
- (١) انظر: د . محمد عصفور ، الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى : المقدمة (ب) د . سعاد الشرقاوى ، نسبية الحريات العامة : ١١ وما بعدها .
(٢) د . عبد الوهاب الشيشانى ، حقوق الانسان وحرياته الأساسية فى النظام الإسلامى ، والنظم المعاصرة : المقدمة (و) .
(٣) د . عبد الوهاب الشيشانى ، حقوق الانسان وحرياته الأساسية : المقدمة (و) ، د . محمد عصفور ، الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى : المقدمة (ج) .

الا أن بحث الحرية لدى فلاسفة ومفكرى الغرب لم يقتصر على هذا المعنى بل شمل ما هو أوسع من هذا المعنى الشخصى للحرية ، فالحرية الداخلية مسألة تخص الفرد وحده ، وأصبحت أغلب المناقشات تنصب على الحرية الخارجية ، أى النظر الى الحرية على ضوء علاقة الفرد بأفراد المجتمع الآخرين وبالسلطة الحاكمة ، وأصبح بحث الحرية يرتبط ارتباطا وثيقا ببحث السلطة والقانون والنظام العام . وذلك أن السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة فتتوسع وتطغى على حقوق الأفراد وحریاتهم ، كما أن حريات الأفراد لا يمكن أن تكون مطلقة ، والا تعطلت حريات الأفراد الآخرين ، وتعطل النظام العام .

وبالتالى فقد ارتبط - فى الفكر الغربى - بحث الحرية ببحث السلطة ارتباطا وثيقا ، وأصبح موضوع مجالات السلطة وحدودها فى مقابل حدود حقوق الأفراد وحریاتهم - من أكثر المواضيع جدلا ونقاشا فى الفكر الغربى .

فالفكر الفوضوى مثلا : ينكر السلطة تماما ، سياسية كانت أم دينية أم اجتماعية وبالتالى فان مفهوم الحرية لديهم مفهوم واسع فالحرية تعنى فى هذا الفكر الفوضوى اعفاء الفرد مطلقا من الخضوع لأى سلطة . (١)

أما الفكر الديمقراطى فانه يرى أن السلطة تتجه دائما نحو التوسع وعليه فانه من أجل المحافظة على حريات الأفراد وحقوقهم ، لا بد من ضمانات قانونية وسياسية لتحديد توسع السلطة واستبدادها ، وعلى ضوء هذا الفكر فقد تعددت الحريات والحقوق بقدر تعدد القيود والأعباء التى تفرضها السلطة ، والتى يجب - فى نظرهم - التخلص منها ، فظهرت الحريات

(١) د . محمد عصفور ، الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى : ١٦٤ .

الفكرية . والدينية والسياسية والاقتصادية ونحو ذلك . (١)

وقد عرفت هذه الحريات باسم الحريات المدنية ، لأنها تظهر لدى الفرد وهو يعيش في مجتمع تحكمه سلطة ، وتتعارض رغباته وحاجاته مع رغبات وحاجات الآخرين ، وقد عرفت هذه الحرية بأنها : " مجموع الحقوق والامتيازات التي تعترف بها الدولة لرعاياها ، وتتكلل بحمايتها " (٢) .

وفي اعلان حقوق الانسان الصادر في بداية الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م عرفت الحرية بأنها : " حق الفرد أن يفعل كل ما لا يضر بالآخرين وأن الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها الا بقانون " (٣)

وقد ظهرت الحرية الاقتصادية - وهي موضوع هذا البحث ومحل مناقشاته - كأحد العناصر الرئيسية لمفهوم الحرية في الفكر الديمقراطي الغربي ، وقد نشأ على ضوء هذه الحرية النظام الاقتصادي الرأسمالي الذي ساد أوروبا في القرون المتأخرة ، ثم أصبح بعد ذلك مفهوم الحرية الاقتصادية وحق الدولة في التدخل في النشاط الاقتصادي للافراد ، من أكثر الموضوعات جدلاً ونقاشاً وتبايناً في الأنظمة السياسية والاقتصادية ، بل أصبح مقدار ما تأخذ به الدولة من توسع في مجال حرية الافراد الاقتصادية ، أو توسع في مجال سلطة التدخل في النشاط الاقتصادي من أهم دلالات التمييز بين الأنظمة السياسية والاقتصادية السائدة في الوقت الحاضر . (٤)

(١) المرجع نفسه : ١٦٥ .

(٢) د . عبد الوهاب الشيشاني ، حقوق الانسان وحرياته الأساسية : المقدمة (ط) .

(٣) د . عبد الحميد متولى ، الحريات العامة : ٩

(٤) أنظر : د . ثروت بدوي ، النظم السياسية : ٣٥٣ . حيث أشار الى أن مجالات السلطة العامة وأهدافها أصبحت هي المعيار الحاسم لتمييز النظم السياسية .

وفيما يلي سيتم ايجاز مفهوم الحرية الاقتصادية والتدخل كما ظهر من خلال مناقشات وتطبيقات هذا المفهوم في النظم المعاصرة (١) ، وليتم الخلو من ذلك بمفهوم عام للحرية الاقتصادية وتدخل الدولة يمكن على ضوءه استجلاء نظرة التشريع الاسلامي لهذا المفهوم ، وتحديد ضوابطه وكيفية عمله في اطار التشريع الاقتصادي الاسلامي ، وسيتم الاقتصار في هذا البحث على مناقشة مفهوم الحرية والتدخل في النظامين الاقتصاديين السائدين في الوقت الحاضر ، وهما النظام الرأسمالي والنظام الاشتراكي ، نظرا لأهميتهما التطبيقية ، ولجوز مسألة الحرية والتدخل كأهم الأسس الفكرية التي بنى عليها هذان النظامان .

(١) سيني هذا البحث على مناقشة مفهوم الحرية الاقتصادية كما ظهرت ابتداء في ظل الفكر الديمقراطي الحر ، وذلك أن الماركسية أعطت الحرية معنى فلسفيا مناقضا للمعنى الذي عرفت به في الفكر الديمقراطي ، اذ صورت الحرية على أنها التخلص من السيطرة الاجتماعية التي تتيحها الملكية الفردية لوسائل الانتاج ، ومن ثم فان تحقيق الحرية في نظرهم يقتضي إلغاء هذه الملكية للقضاء على الاستغلال الطبقي وقيام نظام شيوعي تتوفر في ظله الحرية الحقيقية للإنسان .
انظر : د . محمد عصفور ، الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي : ١٦٨ وما بعدها .

المبحث الأول

الحرية الاقتصادية والتدخل فى النظام الرأسمالى

نشأ المذهب الفردى الحر (الرأسمالى) فى أوروبا فى القرن الثامن عشر الميلادى وقد قام على أنقاض مذهب التجاريين ، والذى ساد فى أوروبا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين ، وقد صاحب مذهب التجاريين انهيار نظام الاقطاع فى أوروبا ، ونشوء الدولة الوطنية ذات السلطة المركزية ، مع تنافس الدول فيما بينها على اكتشاف أراضي جديدة ومستعمرات جديدة ، مما أدى الى نشوء نظام اقتصادى جديد ، يقوم على بناء دولة قوية قادرة على المنافسة ، ومن ثم كان منطق التجاريين يقضى بأن تتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ، وقد انصب أغلب هذا التدخل على التجارة الخارجية ، من أجل تحقيق فائض دائم فى الميزان التجارى ، بحسب فهمهم للطريقة المثلى لسير النشاط الاقتصادى ، ولهذا دعوا الى فرض ضرائب على الواردات ومنع بعضها من الدخول ، وتقديم اعانة للصادرات حتى تتمكن من المنافسة ، بالإضافة الى صور التدخل الأخرى ، كالاشراف على انتاج سلع التصدير ، ومنح امتياز انتاج وتصدير سلع معينة لشركات معينة ، وقيام الدولة بتحديد الأجور والأسعار وإنشاء الصناعات وإدارتها ونحو ذلك . (١)

الا أن مذهب التجاريين هذا بدأ فى التلاشى مع ابتداء القرن الثامن عشر الميلادى حيث ظهرت عدة فلسفات اقتصادية واجتماعية تنادى بأهمية الحرية الفردية ، وتدعو الدول - من الناحية الاقتصادية - الى كف يدها عن التدخل فى حرية الأفراد الاقتصادية ، وترك التدخل فى النشاط الاقتصادى بصفة عامة . فكان من نتيجة هذا نشوء المذهب الكلاسيكى

(١) د . سعيد النجار ، تاريخ الفكر الاقتصادى من التجاريين الى نهاية التقليديين : ٣٤ .

(التقليدي) المعروف بالمذهب الحر أو الرأسمالي . وقد قام هذا المذهب على عدة مبادئ رئيسية لعل أهمها مبدأ الحرية الاقتصادية (١) .

وتعنى الحرية الاقتصادية كما ظهرت فى المذهب الفردى ، ترك الأفراد يتصرفون فى نشاطاتهم الاقتصادية بمحض اختيارهم ، وامتناع السلطة عن التدخل فى النشاط الاقتصادى بكل ما من شأنه التأثير على نشاط الأفراد ومناقضة الحرية الاقتصادية . أى أن الحرية الاقتصادية تعبر عن سياسة تعنى عدم تدخل الدولة فى نشاط الأفراد الاقتصادى وأن خير عمل تقوم به الدولة هو الاقتصاد على وظائفها الرئيسية وهى الدفاع والأمن والعدالة ، أى مجرد دولة حارسة وأن تقصر عملها فى النشاط الاقتصادى على أقل قدر ممكن ، وخصوصا فيما يتعلق بنشاطات الأفراد الخاصة (٢) .

ولعل أهم مظاهر الحرية الاقتصادية التى نادى بها أصحاب المذهب الفردى هى حرية الملكية وحرية التعاقد وما يتبعهما من حريات أخرى مصاحبة .

فحرية الملكية تعنى أن للفرد الحق فى تملك الثروة والتصرف فيها على النحو الذى يشاء ، فيحتفظ بها ، أو ينميها ويستثمرها ، أو — يبددها باختياره طالما أنه حصل عليها من طريق قانونى ، ويتبع حرية الملكية حرية نقل الملكية بطرق النقل المختلفة . فمن ذلك مثلا حق توريث الملكية للأبناء والأقارب ، وكذا حق الوصية بالملكية والتبرع بها ونحو ذلك .

(١) المصدر نفسه : ١١٦ وما بعدها .

(٢) د . محمد عصفور ، الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى : ص ١٠ .

د . حسين عمر ، موسوعة المصطلحات الاقتصادية : ١١١ ، د . جلال

أحمد أمين ، مقدمة الى الاشتراكية : ٣٦ وما بعدها .

كما يتبع حرية الملكية حرية الانتاج لأنواع السلع والخدمات ، فيصح أن يمتلك الأفراد وسائل الانتاج على اختلافها ، وينتج كل شخص ما يشاء من السلع والخدمات ، حيث تكون له حرية اختيار نوع السلعة ومكان الانتاج وكميته واختيار المواد الخام والعمالة التي يحتاج اليها دون أى قيد خارجى الا فى حدود ضيقة ، كتحديد مواصفات معينة لبعض السلع ، أو المنع من انتاج بعض السلع الضارة ، وكذا بعض التشريعات المتعلقة بالعمل كتحديد ساعات العمل وقواعد تشغيل النساء والصبيان ونحو ذلك .

ويتبع حرية الملكية أيضا حرية الاستهلاك ، فكما أن للفرد الحق فى أن يحتفظ بملكه أو يستثمرها فان من حقه أيضا أن يتصرف فى دخله بأن يشتري ما يشاء من السلع والخدمات بأسعارها السائدة دون تقييد أو تحديد .

أما دور الدولة فى هذا كله فهو المحافظة على هذه الملكية وصيانتها من الاعتداء ، دون أن يكون لها حق انتزاعها من أصحابها أو منعهم من التصرف فيها أو إجبارهم على تصرف لا يريدونه .

أما حرية التعاقد فانها تعنى ألا تسعير إجبارياً من قبل الدولة بل برضى المتعاقدين واختيارهم ، فيتعاقد العامل مع صاحب العمل ، — ويتعاقد المنتج مع مورد الخدمات ، والمالك مع المستأجر . . . وهكذا فلا الزام بقبول أجر محدد أو سعر محدد ، وسوف تتولى قوى العرض والطلب (١) فى السوق تحديد أثمان هذه السلع والخدمات دون حاجة لأى تدخل خارجى .

(١) د . عبد المنعم البيه وآخرون ، الاشتراكية العربية : ٨٨ وما بعدها .

المصادر الفكرية لمبدأ الحرية الاقتصادية في المذهب الفردي :
=====

ساد مبدأ الحرية الاقتصادية في أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين ، بعد أن مهدت له عدة عوامل فلسفية واقتصادية يمكن اجمالها على النحو التالي :

(١) مذهب الطبيعيين :-

نشأت مدرسة الطبيعيين في فرنسا في أواسط القرن الثامن عشر الميلادي ، كرد فعل للآثار السلبية التي أدت اليها سياسة التدخل والحماية التي انتهجها التجاريون في فرنسا ، والتي أدت بالإضافة إلى الرسوم العالية المفروضة على الواردات - إلى منع تصدير المنتجات الزراعية ، وابقائها معروضة في الداخل بكميات كبيرة ، مما أدى إلى إلحاق الضرر بالمزارعين ، اذ انخفضت أسعار المنتجات الزراعية ، وأجور العمال الزراعيين .

وقد نادى الطبيعيون بامتناع الدولة عن التدخل في النشاط الاقتصادي في الداخل أو الخارج وأن تترك النشاط الاقتصادي كاملاً للأفراد ، يتصرفون فيه على حسب اختيارهم ، ورفعوا لذلك شعار " دعه يعمل ، دعه يمر " أي دع الأفراد يعملون دون تدخل من الدولة ، ودع السلع تمر داخل الدولة وخارجها دون تدخل من الدولة أيضاً . (١)

وقد أقام الطبيعيون نظريتهم هذه على مبدأ فلسفي هو اعتقادهم بوجود نظام طبيعي وقوانين طبيعية دائمة تحكم النشاط الانساني ، وأنسه

(١) جورج سول ، المذاهب الاقتصادية الكبرى ، ترجمة : د . راشد البراوي : ٥٨ ، ٥٧ . د . سعيد النجار ، تاريخ الفكر الاقتصادي : ٦٩ ، د . عبد الحميد متولي ، الحريات العامة : ٢٥ ، ٢٦ . د . سعاد الشرقاوي : نسبة الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني : ٤٧ ، ٤٨ .

متى تركت هذه القوانين تعمل بطبيعتها دون أحداث تغيير في سيرها من قبل الانسان ، فان في مقدورها أن تعمل على تحقيق السعادة للجميع اذ أن كل فرد يسعى لتحقيق أكبر منفعة شخصية له بأقل جهد ، فاذا ترك الأفراد يسعون لتحقيق مصالحهم دون تدخل حصلت السعادة للجميع اذ أن مصلحة الجماعة لا تنفصل عن مصلحة الفرد .

وعليه فقد نادى الطبيعيون بالحرية الاقتصادية والملكية الفردية والأمن باعتبارها من أهم العناصر التي يمكن أن تدير قوانين النظام الطبيعي في ضوءها دون عائق ، كما أن^{القول} عليها أن ترفع جميع القيود التي تفرضها على النشاط الاقتصادي الفردي باعتبارها تتعارض مع النظام الطبيعي ، فانه متى ترك الفرد حراً دون توجيه فلا بد أن تحكم قوانين النظام الطبيعي نشاطه ، مما سيؤدي الى تحقيق مصلحة الفرد والجماعة معا (١)

(٢) العامل السياسي :-

لم يكن المذهب الحر مذهباً اقتصادياً فحسب ، بل هو مذهب فلسفي سياسي واقتصادي معا ، فقد تبنت الثورة الفرنسية مبدأ الحقوق الفردية والذي أعلن في وثيقة اعلان حقوق الانسان الصادرة عام ١٧٨٩ م ، والتي اشتملت على ما عرف بالحقوق الفردية أو الحريات العامة في القوانين الوضعية ، بما فيها الحرية الاقتصادية . وقد كان اعلان هذه الحقوق رد فعل للاستبداد الذي كان يمارسه الحكام ورجال الكنيسة والقطاعيين والامتيازات التي كانت تمنح لطبقة دون أخرى . وقد تبنت الدول الغربية مبادئ الثورة الفرنسية وأصبحت هي السمة السياسية للديمقراطيات الغربية حتى وقتنا الحاضر .

(١) د . رفعت المحجوب ، الاشتراكية : ١٤٣ وما بعدها .
د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٥١ وما بعدها .

وتعنى الحقوق الفردية التى أعلنتها الثورة الفرنسية أن الانسان ولد وله حقوق طبيعية ولدت معه ولا صقة به ، ولا يضح المساس بها ولا التعدى عليها من قبل الدولة ، لأنها حقوق سابقة على نشأة الدولة ، وما على الدولة الا أن تقوم بحماية هذه الحقوق والمحافظة عليها ، ومنع الأفراد من تجاوز حرياتهم الى حريات الآخرين (١) .

ومن ثم فقد أصبحت الحرية الاقتصادية بما تعنيه من ترك تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى الخاص بالأفراد ، أحد سمات النظام السياسى الديمقراطى الغربى حين نشأته .

(٣) العامل الاقتصادى :-

تبنت المدرسة التقليدية مبدأ الحرية الاقتصادية كأهم عناصرها ، وقد استفاد التقليديون من دراسات الطبيعيين حول فكرة النظام الطبيعى وأهمية ترك التدخل فى هذا النظام الفطرى حتى تعمل قوانين الطبيعة على تحقيق أكبر نفع ممكن . الا أن التقليديين بقيادة (آدم سميث) لم يكتفوا بمجرد النظرة الفلسفية هذه ، وانما بنوا نظريتهم عن أهمية الحرية الاقتصادية على أدلة اقتصادية واقعية مشاهدة وملموسة . فقد أسس آدم سميث فكرته عن الحرية الاقتصادية على مبدأين رئيسيين هما : كفاية الحافز الذاتى لتحقيق أكبر نفع ممكن للفرد والمجموع ، وعجز الدولة عن القيام بالنشاط الاقتصادى على أحسن وجه ، وبيان ذلك فيما يلى :-

أ (كفاية الحافز الذاتى :- ذكر سميث أن سعى الأفراد وراء مصالحهم المادية يعتبر من أقوى الحوافز المحركة لنشاطهم ، فالأفراد يعملون وينشطون من أجل تحقيق مصالحهم المادية وتحسين

(١) د . عبد الحميد متولى ، الحريات العامة : ٢٧ ، ٢٨ .
د . سعاد الشرقاوى ، نسبية الحريات العامة : ٤٨ ، ٤٩ .
د . عبد الحكيم العيلى ، الحريات فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام

أوضاعهم الاقتصادية أولا وقبل كل شيء ، هذا هو المشاهد والملموس ، والفرد اذ يسعى ويعمل لتحقيق مصلحته الخاصة لا يعمل بالضرورة على تفويت مصلحة الآخرين ، وذلك أنه يعمل في ظل النظام الاقتصادي ملايين الأفراد كل يعمل في دائرته لتحقيق مصلحته الخاصة ، الا أنه يعمل في الوقت نفسه ، ودون شعور منه أو تدبير على تحقيق مصلحة الجماعة ، وكأن الملايين هؤلاء مدفوعون (بيد خفية) نحو تحقيق مصلحة كبرى ، لم تدرك في خلد هم ولم تكن جزءا من تدبيرهم .

وقد بين سميت كيف أن الأفراد وهم يسعون وراء مصالحهم الخاصة ويقتسمون الأعمال وفق امكانياتهم وقدراتهم ، لا يقعون في فوضى من حيث انتاجهم للسلع والخدمات وانما يحكم سيرهم نظام طبيعي دقيق هو نظام السوق ، حيث يزود المجتمع في ظل هذا النظام بالسلع والخدمات التي يحتاجها ، وبالكميات التي يريد ها ، وبأقل ثمن ممكن ، وذلك اذا ترك الأفراد يتصرفون وفق مصالحهم الخاصة ويتنافسون في حرية كاملة ، حيث سيحكم قانون العرض والطلب كمية الانتاج ونوعه وسعره ، فاذا زاد الطلب مثلا على سلعة أو خدمة معينة مع قلة المعروض منها ، فان سعرها سيرتفع تلقائيا وبالتالي سيتجه الأفراد مدفوعين بمصلحتهم الشخصية الى انتاج هذه السلعة أو الخدمة ، أما ان زاد انتاج سلعة أو خدمة معينة عن حاجة الناس اليها فان سعرها سينخفض وستعرض منتجوها للخسارة ، وستدفعهم مصلحتهم الشخصية الى ترك انتاج هذه السلعة أو الاقلال منها . . وهذا كله سيتم طبيعيا دون حاجة الى عقل مدبر أو تخطيط سابق .

وبالتالي فقد دعى آدم سميت الى وجوب اطلاق الحرية الاقتصادية للأفراد في أوجه النشاط الاقتصادي المختلفة ، حتى يتحقق للأفراد والمجموع أكبر نفع ممكن . (١)

(١) د . سعيد النجار ، تاريخ الفكر الاقتصادي : ١١٨ - ١٢٦ .

د . عبد الرحمن يسرى ، تطور الفكر الاقتصادي : ٨٢ .

(ب) عدم ملائمة الدولة للقيام بالنشاط الاقتصادي :-

لم يقتصر تحليل آدم سميث لفائدة الحرية الاقتصادية على أهمية الحافز الذاتي وحده بل شمل أيضا ما جلبت عليه الدولة من صفات تجعلها غير قادرة على ادارة النشاط الاقتصادي بنفس الكفاءة التي يفكن أن يديره بها الأفراد ، فان الحكومات ميالة بطبعها الى الاسراف ، ومن يتصرف في مال ليس هو ماله الخاص أو يدير مشروعا لا تعود مصلحته عليه مباشرة ، لا يتصرف بنفس الكفاءة التي يتصرف بها الفرد في ماله الخاص ومشروعه الخاص .

هذا بالإضافة الى أن ادارة أى مشروع اقتصادي تقتضى الالمام بعدة مسائل تفصيلية تخص هذا المشروع ، وهو أمر تعجز الدولة بواسطة أجهزتها الادارية أن تلم به وسط حشد من المشاريع المختلفة ذات المسائل التفصيلية المتعددة . (١)

وبالتالى فانه يجب على الدولة أن تكف يدها عن التدخل فى النشاط الاقتصادي ، وتترك للأفراد حرية التصرف فى الأنشطة الاقتصادية المختلفة ، وتقتصر الدولة نفسها على وظائفها الرئيسية التى من أجلها وجدت وهى الأمن والدفاع والعدل .

الا أن هذا لا يعنى أن آدم سميث منع أن تتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادي على الاطلاق ، فقد رأينا أن سميث قد بنى تحليلاته السابقة على أسس علمية واقعية ، وبالتالى فقد رأى أن الدولة يمكن أن يكون لها دور اقتصادي ، وذلك فى حالة قيام الاحتكارات وانعدام نظام المنافسة ، وكذلك يمكن أن تقوم الدولة بإنشاء المشروعات التى لا يقبل الأفراد عليها لقلة المردود المادي منها مع كبر عائدها

(١) د . سعيد النجار ، تاريخ الفكر الاقتصادي : ١٢٦ ، ١٢٧ .

الاجتماعى والاقتصادى كانشاء الطرق والأنفاق والكبارى والموانىء
ودور التعليم والصحة والبريد واصلاح الأنهار . ونحو ذلك (١)

(١) جورج سول ، المذاهب الاقتصادية الكبرى : ٧٠ ، ٧١ .
د . جلال أحمد أمين ، مقدمة الى الاشتراكية : ٤٤ .
د . محمد فاروق النبهان ، الاتجاه الجماعى فى التشريع الاقتصادى
الاسلامى : ٥٩ ، ٦٠ .

الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في المذهب الفردي في الوقت الحاضر

=====

ازدهر العمل بمبدأ الحرية الاقتصادية خلال القرن التاسع عشر

الا أنه مع بداية القرن العشرين بدأت تظهر كثير من عيوبها في الميدان الاقتصادي والاجتماعي ، ولم يعد مبدأ الحرية الاقتصادية ذلك القييد الذي لا يمكن للحكومات الرأسمالية الفكك منه ، أو لا تستطيع هذه الحكومات بموجبه أن تتدخل للتأثير على سير النشاط الاقتصادي ، بل انه مع بداية القرن العشرين ، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى وأثناء الأزمة الاقتصادية العالمية التي بدأت في أوروبا وأمريكا سنة ١٩٢٩ م ، بدأت الدول الرأسمالية في انتهاج سياسات اقتصادية تدخلية مناقضة لمفهوم النظام الرأسمالي الحر كما عرفه الكلاسيكيون ، وهذه السياسات وان لم تصل لدرجة التدخل المباشر ، كممارسة الانتاج مطلقا ، أو السيطرة على الأثمان الا أن سياسات الضرائب والاقتراض والانفاق والتجارة الخارجية ونحو ذلك لا تخلو من تأثير واسع على سير النشاط الاقتصادي بوجه عام .

ويمكن فيما يلي اجمال أهم الأسباب التي أدت الى اضعاف مركز

الحرية الاقتصادية الفردية ودعت الحكومات الى انتهاج سياسات تدخلية في النشاط الاقتصادي ، وهي (١) :

(١) أسباب عسكرية وسياسية :-

فقد وجد أنصار المذهب الحر أنفسهم في مواجهة الكتلة الشيوعية والتي ظهرت عقب الحرب العالمية الأولى ، وبدأت تنمو سياسيا وعسكريا ، مما دعا كثيرا من دول المعسكر الحر الى الأخذ بقدر كبير من السيطرة على الأنشطة الاقتصادية وتعبئة الموارد اللازمة ، حتى

(١) د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٦٢ وما بعدهما ،

د . أحمد عباس ، تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة :

١٤٤ وما بعدهما .

تتمكن من مواجهة الغزو الفكرى والعسكرى للمعسكر الشيوعى . وأيضا فانه خلال النصف الأول من هذا القرن تعرض العالم لحربين عالميتين كبيرتين مما اضطر دول المعسكر الحر الى الأخذ بنظام التوجيه خلال الحرب ، اذ لا تستطيع الدول فى الوقت الحاضر ، أن تقود حربا حديثة مع ترك الانتاج يسير وفقا لنظام الربح والمبادرة الفردية .

(٢) أسباب اجتماعية :-

فقد أدى التقدم الفنى والثورة الصناعية المصاحبة لتطبيق النظام الحر ، حيث تختفى القيود الحكومية ، وتسود حرية التعاقد ونظام المنافسة الى كثير من المآسى والشروخ الاجتماعية ، وهى تتمثل فى حالة اليأس والفقر التى أصبح يعانى منها أعداد العمال الكبيرة ، حيث انخفضت أجور العمال ، وازدادت نسب البطالة وتفشت بين العمال الأمراض والأوبئة ، بسبب الفقر وسوء التغذية وعدم توفر الشروط الصحية فى المصانع والمساكن ونحو ذلك .

كل هذه الأسباب بالاضافة الى الضغوط المتواصلة من قبل اتحادات العمال وخوف الحكومات الرأسمالية من تفشى الأفكار الاشتراكية بين الطبقات الفقيرة ، أدت الى أن تسن هذه الحكومات عدة تشريعات اجتماعية لدرء هذه المفاسد كقوانين التأمينات الاجتماعية والضمان الاجتماعى ، وتحديد ساعات العمل ، وسن حد أدنى للأجور ، وقواعد تشغيل النساء والصبيان ، وفرض الشروط الصحية والوقائية فى العمل ونحو ذلك من التشريعات والتى وان كانت تختلف من حيث قوتها ودرجة توسعها من بلد الى بلد الا أنها بصفة عامة لم يخل منها بلد من بلدان المعسكر الحر ، وهى تهدف فى الدرجة الأولى الى تلافى الأخطاء التى أدت اليها سياسة الحرية الاقتصادية . (١)

(١) جوزف لا جوجى ، المذاهب الاقتصادية ، ترجمة الدكتور مدوح حقي : ٣٨ ،

وهذه التشريعات وان كانت فى ظاهرها تتناول الجانب الاجتماعى من محاربة الفقر والمرض ، الا أنها ذات تأثير مباشر على سير النشاط الاقتصادى ، وعلى مبدأ الحرية الاقتصادية فقوانين التأمينات وشروط استخدام العمال وتحديد ساعات العمل وسن حد أدنى للأجور كل هذه التشريعات تتضمن قيودا قانونية على أحد مظاهر الحرية الاقتصادية وهو حرية التعاقد كما أنها تعنى أيضا زيادة القدرة الشرائية لدى هذه الطبقات ، وهى تمثل أغلب المستهلكين ، مما يساعد على زيادة الاستهلاك وبالتالي الانتاج والاستثمار والعمالة .

(٣) أسباب اقتصادية :-

وتعتبر الأسباب الاقتصادية من أهم الأسباب التى دعت أصحاب المذهب الحر الى التخفيف من المغالاة فى تقديس الحرية الاقتصادية والى النظر بعين القبول للاجراءات التى تتخذها الحكومة للتأثير على سير النشاط الاقتصادى وتوجيهه الوجهة المرغوبة ، ومن أهم هذه الأسباب ما يلى (١) :-

أ (قيام الهيئات الاحتكارية وتعطيل نظام المنافسة :-

فقد نشأت فى ظل المذهب الحر عدة هيئات احتكارية صناعية وعمالية ، أدت جميعها الى تعطيل نظام المنافسة الذى تقوم عليه نظرية المذهب الحر ، وأصبحت كميات الانتاج ونظام الأسعار يخضعان لسيطرة هذه التكتلات الاحتكارية ، وكان من نتائج هذا تضرر جمهور المستهلكين بسبب ارتفاع الأسعار وتقليل كميات الانتاج ، كما تضررت المشروعات الأخرى المنافسة لمحاولة هذه الهيئات الاحتكارية أبعادها

(١) د . أحمد عباس ، تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة : ١٦١ وما بعدها . د . صلاح الدين نامق ، النظم الاقتصادية المعاصرة : ٧٢ وما بعدها .

من السوق أو احتوائها أو القضاء عليها .

وقد كان آدم سميث أشار قبلا الى أنه في ظل الاحتكار لا يمكن للمشروع الخاص أن يؤدي دوره كاملا ، وأنه اذا كان تدخل الدولة مضرا في حالة تحقق المنافسة وقيام السوق بتنظيم الأسعار والانتاج ، الا أن هذا التدخل لا يصبح مضرا في حالة قيام الاحتكارات ، إذ أن الدولة في هذه الحالة قد تنظر للمصلحة العامة قبل أن تنظر لمسألة مضاعفة الأرباح ، فتزيد من كميات الانتاج وتخفف الأسعار .

وقد دعا قيام هذه الهيئات الاحتكارية كثيرا من بلدان المذهب الحر الى سن عدد من الأنظمة التي تهدف الى القضاء على هذه الاحتكارات أو تقييدها أو فرض الرقابة عليها بهدف الإبقاء على نظام المنافسة (١) .

وأیضا فانه في ظل المذهب الحر أصبحت الاتحادات العمالية هي الأخرى عامل قلق اقتصادي لدى هذه الدول ، وذلك لما تقدم عليه كثيرا من الاضراب عن العمل ، واستخدام وسائل العنف ، واملأ الشروط التعسفية على الحكومات وأصحاب الأعمال ، مما يلحق الضرر كثيرا باقتصاديات هذه الدول .

ب) المحافظة على الموارد الاقتصادية :

ان ما حدث من ثورة في عالم الصناعة أدى الى توسع هائل في استخدام المواد وأصبحت الموارد الطبيعية بالذات مهددة بالنفاد وخاصة مصادر الطاقة ، وقد دعا ذلك كثيرا من دول المذهب الحر الى العمل على ترشيد استخدام الموارد ، وتنسيق توزيعها بين المشروعات المختلفة .

(١) د أحمد عباس ، تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة :

ج (مواجهة الأزمات الاقتصادية : -

أصبحت فترات الكساد الدورية والمتعاقبة في النظام الاقتصادي الحر ، وما صاحبها من انتشار البطالة وضعف الاستثمار والاستهلاك والادخار ، من أهم الأسباب التي دعت حكومات بلدان الاقتصاد الحر الى التدخل في النشاط الاقتصادي والعمل على معالجة هذه الأزمات بعد معرفة أسبابها وطرق علاجها (١) وقد انتهى الاقتصادى الشهير (كينز) الى رفض النظرية التقليدية القائلة بوجود التوازن التلقائى فى ظل الحرية الاقتصادية ، بل ذكر أن النظام الحر عرضة للبطالة وأزمات افراط الانتاج والتضخم ، وهى أمور تستلزم تدخل الدولة لمعالجة هذه الأزمات ، وخلص الى التوصل بأن أهم سبب لهذه الأزمات هو ضعف الاستثمار ، وذلك أنه فى الاقتصاد المتقدم ومع ارتفاع الدخل يتزايد الميل للادخار (عدم الاستهلاك) مع انخفاض الميل للاستثمار ، ورأى كينز أن السبيل لازالة هذه العقبة هو رفع الطلب الفعلى ، وإذا كان الطلب الفعلى لا يرتفع تلقائيا ، فإنه لا بد من تدخل الدولة لرفع الميل للاستهلاك ورفع الميل للاستثمار ، وذلك عن طريق السياسات المالية التى تتبعها الدولة ، وتقوم الدولة بدور المستثمر كما تقوم بدور المدخر بحسب الحالة التى تعالجها (٢) .

وبالتالى فان موقف الدولة من المسائل المالية لم يعد حياديا كما دعت الى ذلك النظرية الكلاسيكية ، بل على الدولة أن تتدخل

(١) د . محمد عبد العزيز عجيبة ، د . محمد محروس اسماعيل ، التطور الاقتصادي : ٢٢٧ وما بعدها .

(٢) د . رفعت المحجوب ، الاشتراكية : ١١٦ وما بعدها .

من خلال السياسات المالية للتأثير على سير النشاط الاقتصادي وتوجيهه
 فاذا كان هناك قصور في الانتاج وهبوط في الدخل فعلى الدولة أن
 تقوم بدور المستثمر بزيادة نفقاتها فتنفق على المشروعات العامة كالطرق
 والمدارس والمستشفيات ونحو ذلك ، ويتم تمويل هذه النفقات بالاقتراض
 من المدخرات الخاصة المكنزة ، أو من ودائع المصارف ، وتسمى هذه
 الطريقة بطريقة عجز الميزانية ، كما دعا كينز من أجل تشجيع
 الاستثمارات الخاصة الى اتباع سياسة تهدف الى خفض سعر الفائدة
 أو تخفيض ضريبة الدخل ، وأشار أيضا الى أهمية إعادة توزيع الدخل
 ورفع مستوى الطبقات الفقيرة ، لأن الطبقات الغنية تدخر جزءا كبيرا
 من دخلها في حين أن الطبقات الفقيرة لا تدخر الا جزءا يسيرا منه
 نظرا لأن دخلها لا يكفي لسد جميع حاجاتها ، وبالتالي فإن زيادة
 دخل هذه الطبقات يعنى زيادة الاستهلاك ، وزيادة الطلب الفعال
 ومن ثم زيادة الاستثمار والانتاج . وقد دعا كينز من أجل تحقيق
 ذلك الى اتباع سياسة الضرائب التصاعدية والتأمين الاجتماعي
 والاعانات وخفض الضرائب على السلع الضرورية ونحو ذلك من السياسات
 التي تهدف الى إعادة توزيع الدخل وخفض الميل للادخار لدى
 الطبقات الغنية مع زيادة القوة الشرائية لدى جمهور المستهلكين . (١)

وأشار كينز أيضا الى أنه في حالة حدوث التضخم ، فإن
 الدولة يمكنها أن تتبع سياسة مغايرة ، حيث تضطلع بدور المدخر
 وأن تصبح نفقاتها أقل من جبايتها فيتوفر لديها فائض تدخره حفاظا
 على مستوى الأسعار .

ومن الملاحظ أن جميع الاجراءات المتقدمة سواء ما يتعلق منها

(١) جورج سول ، المذاهب الاقتصادية الكبرى ، ترجمة د . راشد البراوى :
 ١٨٤ ، ١٨٣ . د . سلوى على سليمان ، السياسة الاقتصادية
 : ١٦٥ وما بعدها .

بمواجهة الأزمات الاقتصادية أو المحافظة على الموارد أو محاربة الاحتكارات أو سن التشريعات الاجتماعية ، كل هذه الاجراءات ونحوها لا تعنى فى الواقع سقوط النظام الحر بكامله وقيام نظام جديد مغاير يعطى الدولة الدور الرئيسى فى سير النشاط الاقتصادى بتدخل المبادرة الفردية ، وانما الذى تعنيه هذه الاجراءات هو أن فلسفة الحرية الاقتصادية لم تعد بنفس المفهوم والقوة كما ظهرت لدى الاقتصاديين الكلاسيكيين ، وأصبح الأخذ بمبدأ الحرية الاقتصادية لا يتناقض مع مبدأ اعطاء الدولة دورا ملموسا فى توجيه النشاط الاقتصادى ، وان كان هذا الدور فى حقيقته لا يعد وأن يكون محافظة واصلاحا للنظام الحر ، وذلك بسد النقص وتلافى الأخطاء التى تحدثها سياسة الحرية الاقتصادية ، مع المحافظة على جوهر النظام الحربيقياء عناصره الرئيسية التى قام عليها ، أى المبادرة الفردية ، وتملك الأفراد لوسائل الانتاج ، والاعتماد على نظام السوق الحر لتحديد الأثمان وتخصيص الموارد ، اذ ليس فى جميع الاجراءات المتقدمة ما يدعو الى تملك الدولة لجميع وسائل الانتاج أو الاستيلاء على المشروعات الخاصة ، أو التدخل المباشر فى الأسعار ، أو التخطيط المفصل لجميع الأنشطة الاقتصادية ونحو ذلك .

وعليه فان النظام الحر لم يزل قائما معمو لا به ، اذ لم يزل المشروع الخاص هو محور النشاط الاقتصادى فى دول المذهب الحر ، وخاصة فى أمريكا الشمالية ودول غرب أوروبا وأستراليا واليابان ، وذلك بالرغم من التعديلات العديدة التى طرأت على هذا النظام ، وخاصة التوسع فى دور الدولة ، وعلى الرغم من نجاح بعض الحكومات الاشتراكية فى تولى السلطة فى بعض هذه البلدان وخاصة فى أوروبا الغربية وقيام هذه الحكومات بالتدخل المباشر فى النشاط الاقتصادى - كأمم بعض وسائل الانتاج ونحو ذلك ، الا أن الواقع أن قيام هذه

الحكومات لا يعنى سقوط النظام الحر كاملا ، اذ لم تزل الملكية الفردية وحرية الأفراد فى التصرف فيما يملكون قائمة حتى فى البلدان التى حكمتها أحزاب اشتراكية ، ولو مع بعض التقييد ، وأيضا فان هذه الحكومات السياسية لا تلبث أن تزول لتحل محلها حكومات تدعو لتشجيع النظام الحر والمبادرة الفردية ، وقد تعمل لاعادة المشروعات المؤممة للقطاع الخاص ، كما فعلت حكومة المحافظين فى المملكة المتحدة أخيرا ، بل أن حكومة الجمهوريين التى تتولى السلطة الآن فى الولايات المتحدة قامت على مبادئ من أهمها مبدأ التوسع فى تشجيع الحرية الاقتصادية وتقليص النشاط الحكومى ونفقات الحكومة قدر الامكان .

المبحث الثانى

الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النظام الاشتراكى :

تختلف الأنظمة الاشتراكية القائمة حاليا فى دول العالم فيما بينها حتى تكاد تتباين ، فالحكومات الاشتراكية التى حكمت فى أوربا الغربية هى أقرب لروح النظام الرأسمالى منها لمبادئ النظرية الاشتراكية كما دعا إليها ماركس وطبقها لينين فى أول حكومة اشتراكية عرفت فى هذا القرن ، بل انه فى دول أوروبا الشرقية حيث تسيطر الأحزاب الشيوعية نجد التفاوت ملحوظا بين تطبيقات هذه الدول (١) ، فالتطبيق الروسى - حيث تسيطر الحكومة على النشاط الاقتصادى - يختلف عن التطبيق اليوغسلافى مثلا حيث يمنح الأفراد قسطا من حرية التصرف والتملك وبعض الحوافز . بل ان مبادئ النظرية الاشتراكية كما دعا إليها ماركس واتباعه ، تختلف عن جميع التطبيقات المعاصرة ، حتى لدى أقصى هذه التطبيقات تطورا كالنظام الروسى مثلا ، حيث أن ملكية وسائل الانتاج لم تلغ نهائيا ، كما دعت الى ذلك النظرية الاشتراكية ، بل انه سمح للملكية الفردية فى بعض الصناعات الصغيرة وآلات الحرف وبعض الأراضي الزراعية ، كما أقر نظام الحوافز لتشجيع الأفراد على العمل ،

وأخيرا فان المرحلة الشيوعية فى المذهب الماركسى ، وهى مرحلة تلى المرحلة الاشتراكية ، تزول فيها الملكية الخاصة فى مجال الانتاج والاستهلاك نهائيا ، وتصبح القاعدة المعمول بها فى التوزيع هى (من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته) كما أن المجتمع يتحرر من السلطة السياسية مطلقا . . هذه المرحلة لم تمر

(١) انظر الاختلاف بين تطبيقات الدول الشيوعية ، بل بين الأنظمة السياسية المتعاقبة فى الدولة الواحدة لدى . د . عبد الحميد متولى ، الحريات العامة : ١٨٢ ، ١٨١ .

النور مطلقا ، وما زالت حلما يراود خيال الماركسيين وتعجز قدراتهم عن تحقيقه ، وقد حاولت الثورة الاشتراكية فى روسيا فى بادئ الأمر تحقيق ذلك ، اذ اتجهت اتجاهها شيوعيا ، الا أنها فشلت فى ذلك ، وأعلنت صراحة عجزها عن تحقيق المجتمع الشيوعى . (١)

ومع وجود هذه الاختلافات الظاهرة بين النظرية والتطبيق وأيضا بين التطبيقات المتعددة ، الا أنه يمكن تحديد المبادئ الرئيسية فى النظرية الاشتراكية ، وهى مبدأ الملكية العامة لوسائل الانتاج ، حتى تستطيع الدولة أن تسيطر على الجزء الأكبر من الانتاج ومبدأ التخطيط المركزى الشامل من حيث الانتاج والتوزيع .

وبالتالى فان مظاهر الحرية الاقتصادية فى ظل النظرية الاشتراكية تكاد تنعدم ، لتحل محلها سيطرة الدولة على الأنشطة الاقتصادية الرئيسية ، فلا تعترف الدولة فى ظل هذا النظام للأفراد بحق تملك وسائل الانتاج وانشاء المشروعات المستقلة كما لا تعترف لهم بحق العمل أو التعاقد أو الاستهلاك بحسب ميولهم واستعداداتهم ، وأيضا فان الدولة تحل - ممثلة فى هيئة التخطيط المركزية - محل قوى العرض والطلب فى السوق ، فتقوم بتوزيع الموارد وتحديد الأثمان ، فلا تصبح كمية الانتاج وطرق التوزيع والأسعار نتيجة للتفاعل الحربيين الارادات الفردية بل نتيجة لتوجيه سلطة مركزية تقرر انواع وكمية السلع التى يجب انتاجها فى كل خطة ، وتقوم بتوزيع الموارد على فروع الانتاج المختلفة ، وتعيّن الموارد المخصصة للانتاج الرأسمالى والموارد المخصصة للانتاج الاستهلاكى ، وتحدد مخصصات كل فرد من المواد الاستهلاكية وطرق توزيع هذه المخصصات ومقدار أسعارها . (٢)

(١) المصدر ، اقتصادنا : ٢٠١ .

(٢) د . عبد العزيز مرغى ، د . منيس عبد الملك ، الاقتصاد المعاصر : ١٨ .

والواقع أنه كما أسفر تطبيق سياسة الحرية الاقتصادية المطلقة في المذهب الحر عن عدة عيوب اقتصادية وغير اقتصادية ، فإن سياسة السيطرة المركزية على النشاط الاقتصادي قد أسفرت هي الأخرى عن عدة عيوب ، لعل أقلها شأنًا هي العيوب الاقتصادية سواء ما يتعلق منها بمناقضة الفطرة البشرية الداعية للاستثمار بثمرة الجهد والعمل ، وضعف الحافز لدى الأفراد لمواصلة العمل وتقائه والابتكار فيه ، وتخلف وسائل الإنتاج ، أو ما يتعلق بصعوبة التخطيط على المستوى العام وتحكم البيروقراطية في الإدارة ، فضلا عن أن النظم الاشتراكية لم تسلم هي الأخرى من الأزمات الاقتصادية كالافراط أو النقص في إنتاج بعض السلع ، وكذا التضخم والبطالة والتي وإن لم تظهر علنا إلا أنها قد وجدت بصورة مستترة . (١)

وكما دفعت عيوب الحرية الاقتصادية المطلقة دول المذهب الحر الى التخفيف من التعلق بسياسة الحرية ، والسماح للدولة بالتدخل واعطائها دورا واسعا في النشاط الاقتصادي ، فإن عيوب سياسة السيطرة المركزية قد دفعت هي الأخرى الدول الآخذة بهذه السياسة الى التخفيف من سيطرتها المطلقة ، مع القيام ببعض التصحيحات الاقتصادية (٢) ، إلا أن نسبة هذا التصحيح لم تصل للنسبة التي وصلت اليها الدول الحرة في تصحيح عيوب الحرية

(١) منان ، الاقتصاد الاسلامي بين النظرية والتطبيق ، ترجمة الدكتور منصور التركي : ٤٧ وما بعدها . د . جلال أمين ، مقدمة الى الاشتراكية : ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

(٢) فمن ذلك مثلا المبادئ التي أعلنها " برجنيف " عام ١٩٦٥ م والتي من أهمها الاهتمام بالحوافز المادية للعمال من أجل تشجيعهم على العمل وكذا الاهتمام بمفهوم الربح المشروع ، مع التخفيف من مركزية التخطيط والتأكيد على مبدأ الإدارة الذاتية .
أنظر : د . محمد سليم غزوي ، الحريات العامة في الاسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية : ٢٩١ ، ٢٩٢ .

الاقتصادية المطلقة ، وهذا فى الواقع لا يعبر عن نجاح النظرية الاشتراكية فى مجال التطبيق بقدر ما يعبر عن تحكم وسيطرة الأحزاب الحاكمة فى الدول الاشتراكية واتباعها سياسة فى الحكم لا تسمح بمناقشة الرأى المخالف فضلا عن أن تسمح بتطبيقه ، ولو صاحب تطبيق النظام الاشتراكى فى دول أوروبا الشرقية نظام ديمقراطى فى الحكم لاختلف الأمر كثيرا .

المبحث الثالث

الحرية الاقتصادية وتدخّل الدولة في الاسلام

مفهوم لفظ الحرية في الاسلام :

ورد في لسان العرب لفظ (الحرّية) غير موصوف، وهو مصدر (حر) بالضم ، يقال : انه لحرّين الحرّية ، والحر هو نقيض العبد ، وحرّره بمعنى اعتقه من رق العبودية ، وحرّية القوم أيضا سادتهم وأشرفهم .^(١)

هذا هو المعنى اللغوي العام الذي ظهر للفظ الحرية في لسان العرب ، وهو كما يبدو يختلف عن المعنى الاصطلاحي الذي ظهر للفظ الحرية في الفكر الغربي ، اذ لم يستخدم لفظ الحرية في لسان العرب للدلالة على هذا المعنى الاصطلاحي الخاص ، الا أن دلالة لفظ الحرية في لسان العرب لا تمنع من هذا الاستخدام ، وعدم ورود هذا المصطلح في لسان العرب لا يعني أن الفكر الاسلامي قد خلا من جميع تطبيقات واستعمالات هذا اللفظ في الحياة العملية ، بل قد ناقش الفكر الاسلامي جميع هذه التطبيقات ، سواء ما يتعلق منها بالحرية الداخلية الذاتية أو الحرية الخارجية المدنية .

فالحرية الداخلية مثلا أي القدرة على الاختيار بين الأمور الممكنة المعروضة أمام الفرد ، هذه الحرية قد وردت في المصطلح الشرعي ، لكن ليس تحت لفظ الحرية ، بل تحت ألفاظ أخرى متعددة متقاربة المعنى ، كلفظ الإرادة ، والاختيار ، والقدرة ، والقوة ، والوسع والاستطاعة .^(٢)

(١) الجوهرى ، الصحاح ؛ (حرر) ٢ / ٦٢٨ . الفيروز آبادى ، القاموس

المحيط ؛ (حرر) ٢ / ٧ ، ٨ . ابن منظور ، لسان العرب ؛ (حرر)

٤ / ١٧٧ وما بعد ها . الزبيدي ، تاج العروس ؛ (حرر) ١٠ / ٥٧٣ .

(٢) على بن أبى العز الحنفى ، شرح الطحاوية : ٣٧٩ . وهذه الألفاظ لها

عدة معانى أخرى في اللغة ويعتبر هذا المصطلح الخاص أحد

معانيها .

وقد عرّف الجرجاني الإرادة بقوله : " صفة توجب للحى حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه " ^(١) وعرّف القدرة والوسع والطاقة والاستطاعة بقوله : " صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك " ^(٢).

وقد ناقش مفكروا الاسلام وفلاسفته هذه الصفة ومقدار تحققها في الانسان ، وهل يستطيع الانسان الاختيار بين الأمور المعروضة أمامه بمحض رغبته وإرادته ، أو أن الانسان مجبر على تصرفاته وأفعاله بفعل إرادة خارجية ، وأنه لا اختيار له ولا إرادة ولا استطاعة ؟

فذكر الجبرية - أصحاب الجهم بن صفوان - : " أن الانسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب اليه الأفعال مجازا كما تنسب الى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر... " ^(٣)

وذهب المعتزلة الى نقيض مذهب الجبرية ، فذكروا أن العبد قادر مستطيع يريد خالف لأفعاله الاختيارية خيرها وشرها ، فإن الله سبحانه حكيم عادل لا يصح أن يضاف اليه شر وظلم ، بل العبد هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر . ^(٤)

أما أهل السنة والجماعة فقد انتهوا في مسألة أفعال العباد الى الخروج برأى عدل وسط بين جبر الجبرية وغلو المعتزلة . فذكروا أن الله خالق لجميع ما في الكون من الأعيان والأفعال ، وفي مسألة أفعال العباد فرقوا بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية .

(١) التعريفات : ١٠ .

(٢) المصدر نفسه : ١٣ .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل : ١ / ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٤) المصدر نفسه : ١ / ٦٧ ، ٧٠ . وقد ذكر شارح الطحاوية أن كل فريق من هؤلاء قد استدل لمذهبه بعدة أدلة متعارضة متكافئة فتتساقط ويستفاد من دليل كل فريق بطلان قول الآخرين . شرح الطحاوية :

فالأفعال الاضطرارية كحركة المرتعش مثلا ، وهى أفعال لا تقارن بها قدرة للعبد ولا ارادة ولا اختيار . وبالتالي لا يثاب ولا يعاقب عليها ، أما الأفعال الاختيارية فهى التى تكون مقارنة لارادة العبد وقد رتبته واختياره ، وبالتالي فهى تنسب الى العبد وهى من فعله وكسبه ويثاب ويعاقب عليها ، والله سبحانه هو الذى جعل العبد فاعلا مختارا ، ويبقى سبحانه هو الخالق لجميع أفعال العباد .^(١)

هذا ماورد فى الشرع بشأن الارادة والاستطاعة ونحوهما (الحرية الداخلية) وهى كما تبين منها صفة خاصة ، تتوفر لدى جميع المكلفين ويتساوون فيها ، ولا علاقة للسلطة بهذه الصفة ، فهى ليست التى تمنح هذه الصفة بل هى منحة الهية ، كما أنها لا تستطيع أن تنزع هذه الصفة من الفرد أو تقيد ها ، فانه سبحانه وتعالى أراد - وهو الحكيم العادل - أن تخرج هذه الصفة عن سلطة البشر ، حتى يتم على ضوءها التكليف فى الشرع ، فيختار الانسان المكلف بموجبها بين الخير والشر ، بين الايمان والكفر ، بين الطاعة والمعصية ، وبالتالي يكون مستحقا للحساب يوم القيامة فيثاب أو يعاقب .

أما الحرية المتعلقة بالسلطة فهى - كما تقدم - الحرية الخارجية المدنية ، التى تتعلق بالانسان وهو يعيش فى مجتمع . وقد استخدم هذا المصطلح فى الفكر الغربى للدلالة على مجموع الحقوق والامتيازات التى للفرد قبل الدولة وسلطتها .^(٢)

وقد تقدم أن لفظ الحرية فى لسان العرب لم يستخدم للدلالة على هذا المصطلح ، إلا أن مفهوم لفظ الحرية فى لسان العرب لا يمنع من هذا الاستخدام ، فمعنى الحرية فى لسان العرب الذى هو خلوص الفرد من رق العبودية وقد رتبته على التصرف فى شئون حياته بمحض ارادته يقارب المعنى الذى عرفت به الحرية فى الوقت الحاضر ، وقد أشار

(١) على بن أبى العز الحنفى ، شرح الطحاوية : ٣٩٠ ، ٣٩١ .

(٢) انظر ما تقدم ص (٥٤) .

الى هذا التقارب الشيخ محمد الخضر حسين بقوله عن الحرية : " ينصرف هذا اللقب الشريف فى مجارى خطابنا اليوم الى معنى يقارب معنى استقلال الارادة ، ويشابه معنى العتق الذى هو فك الرقبة من الاسترقاق وهو أن تعيش الأمة على قرار مكين من الاطمئنان ومن لوازم ذلك أن يعين لكل واحد من افرادها حد لا يتجاوزه ، وتقر له حقوق لا تعوقه عن استيفائها يد غالبية" (١).

وقد تقدم القول بأن الحرية المدنية فى الفكر الغربى قد تعددت انواعها بتعدد قيود السلطة ، فظهرت الحرية الفكرية والحرية الدينية والحرية السياسية والحرية الاقتصادية . . . (٢)

وفى الاسلام تفصيل لأحكام جميع هذه الأنواع من الحريات فقد دلت عليها أحكام الشرع ، واستوعبتها نصوصه ، وتحدث عنها فقهاء الاسلام ومفكروه ، وألفت فيها الكتب والرسائل العديدة . (٣) وقد عرفت الحرية المدنية هذه فى الشرع بأنها : " خلوص الفرد من قيود الحجر

(١) الحرية فى الاسلام : ١٦ .

(٢) انظر ما تقدم ص (٥٤) .

(٣) قد ألف حديثا فى هذه الحريات الكثير من الكتب والرسائل العلمية فمن ذلك مثلا :

الشيخ محمد الخضر حسين ، الحرية فى الاسلام . د . عبد الوهاب الشيشانى ، حقوق الانسان وحرياته الاساسية فى النظام الاسلامى والنظم المعاصرة . د . عبد الحكيم حسن العيلى ، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام . د . اسماعيل البدوى ، دعائم الحكم فى الشريعة الاسلامية والنظم الدستورية المعاصرة (الحريات العامة) . د . محمد سليم غزوى ، الحريات العامة فى الاسلام . فرانز روزنتال ، مفهوم الحرية فى الاسلام ، ترجمة : د . معن زياده ، د . رضوان السيد . د . صبحى عبده سعيد ، السلطة والحرية فى النظام الاسلامى .

وذلك عد الكتب العديدة التى تتحدث عن السياسة الشرعية فى الاسلام ، وعن حقوق الانسان فى الاسلام ، وعن نظام الحكم فى الاسلام ، وعن الأنظمة الاسلامية بصفة عامة

سليق في شرح ما
~~في~~ ~~المقترح~~ ~~فقط~~
 ما هو العقل لا يسوع
 خلافه

عليه ، وتمتعه بكل حق انساني سوغه العقل وقضى به الشرع . (١)

وهذا البحث لا يختص بتفصيل أحكام هذه الحريات جميعا ، فهي خارجة من عنوانه ، وانما يختص هذا البحث بتفصيل أحكام احدى هذه الحريات ، أعنى الحرية الاقتصادية فى مقابل حق الدولة فى تقييد هذه الحرية والتدخل فى النشاط الاقتصادي للأفراد .

منهج الدراسة للتعرف على الحرية الاقتصادية والتدخل فى الاسلام :

لم يكن موضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى الاقتصاد مصطلحا شرعيا محددًا ، قد تم ضبطه فى الفقه الاسلامي وتحددت أركانه وقواعده وكيفية عمله ونحو ذلك ، الا أن عدم وجود هذا المصطلح فى الفقه الاسلامي لا يعنى أن التشريع الاسلامي قد خلا من الاجابة عن أهم سؤا ل يدور عليه هذا البحث وهو مقدار أخذ النظام الاقتصادي فى ظل الاسلام بالمبادرة الفردية وحرية السوق ونحو ذلك أو مقدار توسيعه لمجالات السلطة فى شأن التأثير على الأنشطة الاقتصادية الفردية . ويمكن فى هذا البحث التعرف على اجابة هذا السؤال من خلال دراسة ومناقشة أهم الأدلة الشرعية والتطبيقات التى تتعلق بهذا الموضوع ، ليتم على ضوء هذه الدراسة تحديد مفهوم الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى الاسلام .

وبالتالى فان تحديد هذا المفهوم سيتم من خلال بابين رئيسيين فى هذا البحث ، ينصرف الباب الاول منهما لمناقشة الأدلة النظرية والسند الشرعى الذى يمكن أن يقوم عليه مبدأ الحرية الاقتصادية وحق الدولة فى التدخل فى الاسلام ، وذلك من خلال تتبع الأدلة واستقراء الجزئيات الشرعية ذات العلاقة بالموضوع ، ليتم على ذلك معرفة الحكم الشرعى المتعلق بهذا الموضوع ، من حيث تقرير وجوده والعمل به فى التشريع الاسلامي ، أو نفي كونه موجودا ونفى صحة العمل به ابتداءً ، ومن حيث كيفية العمل به ومعرفة قيوده وحدوده فى

(١) د . اسماعيل بدوى ، دعائم الحكم فى الشريعة الاسلامية والنظم المعاصرة (الحريات العامة) : ٠٦٠٥ .

حالة صحة العمل به .

أما الباب الثانى فسيتم خلاله - وعلى ضوء التشريع الاقتصادى الإسلامى - مناقشة أهم المظاهر التطبيقية للحرية الاقتصادية الفردية وأهم وسائل التدخل التى يمكن للسلطة أن تتبعها . وذلك أن كل نظام اقتصادى يتبع - من حيث طبيعة الاجراءات المتخذة فى ظل هذا النظام - طرقا وأدوات معينة لتحديد الطريقة المثلى فى نظره لسير النشاط الاقتصادى ، وقد تبين مما تقدم من خلال مناقشة الطرق والأدوات المتبعة فى النظامين الاقتصاديين السائدين فى الوقت الحاضر ، أنهما اتبعا طرقا وأدوات متناقضة فبينما فضل النظام الرأسمالى طريق السوق الحرة وأداة الملكية الفردية المطلقة ، فضّل النظام الاشتراكى طريق التحكم المركزى والتخطيط الشامل وأداته فى ذلك هى الملكية الجماعية لوسائل الانتاج .^(١)

ومن خلال هذا الباب ، وعلى ضوء التشريع الاقتصادى الإسلامى ، ستتم مناقشة هاتين الطريقتين والأداتين ، لمعرفة ماهى الطـــــــرق والأدوات التى يتبعها النظام الاقتصادى الإسلامى ، باعتبار أن بحث هذه الطرق والأدوات - فى أى نظام - يعتبر أهم طريق للوصول الى معرفة أين يقف هذا النظام من مسألة الحرية الاقتصادية الفردية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى .

فاذا ما تم الانتهاء من بحث هذين البابين ، وظهرت مــــــن خلالهما أدلة وتطبيقات الحرية والتدخل ، أمكن حينئذ الخروج بمفهوم محدد للحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى الاسلام ، وسيكون هذا المفهوم هو خلاصة هذا البحث وأهم نتائجه .

(١) وهناك كثير من الأدوات والطرق التى تقع بين هذين الطرفين المتناقضين ، علما بأن التطبيق الفعلى لهذه النظم يبعد بدرجات متفاوتة عن أصولها النظرية . انظر : د . محمد عبد المنعم عفر النظام الاقتصادى الإسلامى : ٨٠ .

الباب الثاني

أدلة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي
في الإسلام

- ويشتمل هذا الباب على تمهيد وستة مباحث :

- المبحث الأول : الأدلة الدالة على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل .

- المبحث الثاني : تفسير ولي الأمر للجماع ودلالته على أحكام الحرية والتدخل .

- المبحث الثالث : السياسة الشرعية ودلالته على أحكام الحرية والتدخل .

- المبحث الرابع : الحجة في الشرع ودلالته على أحكام الحرية والتدخل .

- المبحث الخامس : الفرائض المالية ودلالته على أحكام الحرية والتدخل .

- المبحث السادس : الطبيعة العملية في التاريخ الإسلامي
لمبدأ الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة

" تمهيد "

يعتبر تدخل الدولة في الحرية الاقتصادية للأفراد موضوعاً واسعاً ومتشعباً ، وذلك لاتساع مجال النشاطات الاقتصادية للأفراد ، وتعدد واختلاف الأساليب التي يمكن أن ترى الدولة فيها متدخلة ، أو التي يمكن أن يسأل عن دور الدولة في الاسلام فيها . وبالتالي فانه يتعذر خلال هذا البحث الحديث عن جميع مظاهر الحرية الاقتصادية أو أساليب التدخل الممكنة ، وسيكون هدف هذا العمل هو محاولة استخراج مبادئ عامة وقواعد منضبطة يمكن صياغتها في نقاط محددة ، يتبين من خلالها كيف يعمل الاقتصاد في ظل النظام الاسلامي ، ويمكن بعدئذ ان تنسحب هذه المبادئ والقواعد أو النظرية على كل الجزئيات الممكنة .

والوصول الى هذه النتائج سيكون من خلال هذا الباب والباب الذي يليه ، حيث تخصص هذا الباب لجمع واستقراء الجزئيات الشرعية المتعلقة بالموضوع والمتناثرة في المصادر الشرعية ، حتى يمكن من خلال النظر في دلالة هذه الجزئيات على أحكام الحرية الاقتصادية أو التدخل ، الوصول الى النظرية العامة أو المبادئ العامة التي يجري البحث عنها .

ويعتبر استقراء هذه الجزئيات هو أفضل طريق للوصول الى معرفة أحكام الحرية والتدخل ، وذلك لأنه لا توجد في الشرع نصوص خاصة قطعية وأحكام تفصيلية تنص على دور الدولة هذا وتحدد مجالاته وتبين مداه ، حتى يمكن التوجه اليها والاكتفاء بها . حيث يعتبر الموضوع بصفة عامة جديداً على البحث الشرعي ، الا أن هذه الجدة لا تعني جده جزئياته على نظر الشرع أو صعوبة الكشف عن الحكم الشرعي في الموضوع ، فقد تقدم أن الشريعة لم تخل من تأصيل أو تفصيل لكل حادثة .^(١)

وقد تحدث بعض الباحثين في الاقتصاد الاسلامي في الوقت الحاضر عن السند الشرعي الدال على حق الدولة في التدخل في النشاط الاقتصادي مقتصرًا على بعض الأدلة تاركًا استيعاب التفاصيل الممكنة^(١)، وهي طريقة قاصرة ويدخلها الخلل من وجوه، منها: أن ترك الاستيعاب يفقدنا النظرة الشاملة لأهم ملامح البحث وجزئياته، وبالتالي

(١) انظر: محمد باقر الصور، اقتصادنا: ٢٦٣، ٦٥٦. حيث أشار إلى أن الأصل التشريعي لمبدأ إشراف ولي الأمر على النشاط الاقتصادي والتدخل هو قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) حيث اثبتت هذه الآية لأولي الأمر حق الطاعة والتدخل. وأشار الدكتور أحمد محمد العسال والدكتور فتحى عبد الكريم إلى أن حق الدولة في التدخل في النشاط الاقتصادي يستند إلى جملة نصوص من الكتاب والسنة دون ذكر تفاصيل هذه النصوص وبيان وجه الدلالة فيها، انظر: النظام الاقتصادي في الإسلام: ٩٤، وذكر الدكتور محمد شوقي الفنجري أنه من الصعب أن نحدد دليلًا شرعيًا معينًا يستند إليه مبدأ تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي لتعدد وتغاير هذه الأسانيد تبعًا لتعدد وتغاير ما يفرضه الإسلام على الدولة من التزامات في أوجه النشاط الاقتصادي المختلفة. انظر: نحو اقتصاد اسلامي: ٧٦. ومجلة الخفجى / العدد الثانى / ربيع ثانى سنة ١٣٩٥ هـ وفي هذا المبحث سنأتى على الجزئيات والاسانيد الشرعية المتعددة والمتغايرة التى أشار إلى وجودها المؤلف حتى يتمكن من التعرف على الاتجاه العام لنظرية تدخل الدولة الإسلامية فى النشاط الاقتصادي. أما الشيخ محمد المبارك فقد أشار فى كتابه الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية: ١٠٣ وما بعدها، إلى آراء ابن تيمية فى مجال تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادي وهى تقتصر على تدخل الدولة فى السوق بالتسعير وتحديد الأجور والاجبار على العمل ونحو ذلك. وهو ما أشار إليه أيضًا فى كتابه: نظام الإسلام (الاقتصاد) : ١٠٦ وما بعدها إلا أنه اضاف هنا فكرة تدخل الدولة تنبئ على أصل مستخرج من الكتاب والسنة وهو تكافل المسلمين وتعاونهم. كما لا تخلو الكتب المؤلفة فى الاقتصاد الاسلامي من الإشارة إلى بعض الجزئيات التى من حق الدولة التدخل فيها. انظر: د. محمد عبد الله العربى، النظم الإسلامية: ١٢١ وما بعدها. حيث أشار إلى

سيكون الحكم قاصراً لقصور سنده وضيق مجاله . ومنها أن الاقتصار على دليل واحد يفقد الحكم قوته ومضاه متى تطرق الشك الى هذا الدليل ووجه الدلالة فيه على الحكم ، خصوصا وقد تقدم أنه لا يوجد نص قطعى واضح الدلالة على الحكم ، وان استخراج هذا الحكم يقتضى ضرورة البحث عن جميع الجزئيات ما أمكن . ومنها أنك لا تجد من يبحث عن سند شرعى يمنع الدولة من تقييد الحرية الاقتصادية الفردية أو التدخل فى النشاط الاقتصادى ، بل ان منهم من جزم بحق الدولة فى التدخل ابتداءً ثم انتهى يبحث عن سند شرعى لهذا الحق . وفي هذا المبحث سنقدم كل دليل يعطى الدولة حقا فى التدخل أو يمنعها اياه لتكون النتائج المستخلصة أوفى وأشمل ، ولا تقتصر على حق الدولة فى التدخل وانما تشمل حقوق الأفراد فى كفايد الدولة عن التدخل فى حرياتهم الاقتصادية ان وجدت هذه الحقوق . وفيما يلى تفصيل أهم الأدلة الشرعية الدالة على احكام الحرية والتدخل .

== الأدلة التفصيلية لحق الدولة فى التدخل فى الملكية الفردية .
 د . محمد منذر القحف ، الاقتصاد الاسلامى : ٧٢ وما بعدها .
 وسوف نفصل الأدلة التى ذكرها هؤلاء الباحثون وغيرهم وبيان وجه الدلالة فيها فى مواضعها من هذا البحث .

"" المبحث الأول ""

الآيات الدالة على أحكام الحرية الاقتصادية والستدخل

فى هذا المبحث سيتم ايراد عدة أدلة من القرآن الكريم تتعلق
بمسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ، مع بيان وجه الدلالة فى
هذه الآيات ، وذلك على النحو التالى :

الدليل الأول :

قال تعالى : (ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شئ ، ومن
رزقناه منا رزقا حسنا ، فهو ينفق منه سرا وجهرا ، هل يستوون ، الحمد
لله بل أكثرهم لا يعلمون . وضرب الله مثلا رجلين ، أحدهما أبكم لا يقدر
على شئ ، وهو كل على مولاه ، أين ما يوجهه لا يأت بخير ، هل يستوى
هو ومن يأمر بالعدل ، وهو على صراط مستقيم) .^(١)

فى هاتين الآيتين مثالان ضربهما الله للتفضيل بين المؤمن والكافر ،
وبيان أن الفرق بينهما واضح لا يمكن انكاره وان التسوية بينهما لا تصح ،
فان المؤمن أفضل من الكافر كما أن الحر الذى يقدر على التصرف فيما
يملكه من رزق الله ويقدر على الانفاق منه ، أفضل من العبد المملوك
الذى لا يقدر على مثل هذا التصرف . وكذا الابكم العاجز الذى لا يقدر
على التصرف وأينما توجه لا يأت بخير وفائدة وهو عالة على غيره ، فانه
لا يستوى مع من يقدر على التصرف ويفعل الخير .

والذى يمكن استنباطه من هذه الآية هو بيان أن الشرع يرى
أن القدرة على التصرف والتملك والانفاق من المال بحرية أفضل من

(١) النحل : ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) وقيل بل هو مثل للتفضيل بينه سبحانه وتعالى وبين الوثن المعبود
من دونه . انظر : الصابونى ، مختصر تفسير ابن كثير : ٢ / ٣٣٩ ، ٣٤٠ .

للمسوية
بين المؤمن والكافر

العجز عن التصرف وعدم القدرة على الاتيان بشئ ، سواء أكان هذا العجز حكماً بسبب العبودية والرق ^(١) ، أم كان عجزاً جسدياً بسبب عاهة ونحو ذلك . وعليه فانه يصح أن يقال ان منح الأفراد الحرية الاقتصادية في نشاطاتهم المختلفة ، وتركهم يتصرفون في أوجه التصرفات المباحة دون حجز أو تقييد من قبل الدولة هو أفضل في نظر الشرع من تقييد الأفراد في تصرفاتهم والحجر على حرياتهم بأنواع الحجر المختلفة . أما من يقول إن الحجر على حريات الأفراد الاقتصادية هو بصفة عامة أفضل من الحرية الاقتصادية ، فهو كمن يقول ان العبد المملوك الذي لا يقدر على التصرف أفضل في هذا الشأن من الحر الذي يقدر على ذلك ، والله يقول : (هل يستوون ، الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون) .

الدليل الثانى :

قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم) ^(٢) فالرضى أى الاختيار والحرية هو أساس صحة المعاملات في الشريعة ، فاذا قيل ان الآيات السابقة تبين أن الحرية الاقتصادية أفضل من التدخل ، فان هذه الآية تتجاوز مجرد الافضلية لاثبات أن الحرية الاقتصادية أصل ثابت ومقرر في شأن معاملات الأفراد فيما بينهم ، وقد قرر الفقهاء ^{بناءً} على هذه الآية أن ركن المعاملات والعقود الأساسى هو رضى المتعاقدين واختيارهم . وعليه ^(٣) فانه يصح أن يقال ان ركن المعاملات والعقود هو الحرية الاقتصادية التي منحها التشريع الاسلامى للأفراد ^(٤) . إلا أن هذه الحرية لا يمكن

(١) عرف الرق في الشرع بأنه : "عجز حكيم شرع في الاصل جزاءً عن الكفر" انظر : الجرجاني ، التعريفات : ٩٩ .

(٢) النساء : ٢٩ .

(٣) انظر مزيد تفصيل عند الحديث عن حرية التعاقد في الاسلام ص (٢٦٦)

(٤) انظر تفصيل هذه المسألة في الباب الثانى عند الحديث عن حرية

التعاقد في الاسلام ص (٢٦٩)

أن تكون مطلقة في الشرع ، بل لا بد من تقييد ها كما سيتبين فيما بعد .

الدليل الثالث :

قوله تعالى : (والى مدين أخاهم شعيبا ، قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ، ولا تنقصوا المكيال والميزان ، إني أراكم بخير ، وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط . ويا قوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ، ولا تبخسوا الناس أشياءهم ، ولا تعثوا في الأرض مفسدين . بقيت الله خير لكم إن كنتم مؤمنين ، وما أنا عليكم بحفيظ . قالوا يا شعيب أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا ، أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء إنك لآنت الحليم الرشيد) .^(١)

فهذه الآيات تحكى قصة نبي الله شعيب ، إذ أرسل الى قومه أهل مدين ، وأمر أن يبلغهم أمرين هامين هما : عبادة الله وحده وإلله الحق وترك ما يعبدون من دونه من آله باطلة . والأمر الثانى هو ايفاء الكيل والوزن وترك بخس الناس ونقصهم حقوقهم ، بل يجيب عليهم أن يعطو كل ذى حق حقه . إلا أن أهل مدين أبوا أن يهتدوا وأنكروا على شعيب ما أتى به واستهزؤا به . . . والذى يمكن استفادته من هذه الآيات مما يتعلق بموضوع الحرية والتدخل يمكن اجماله فيما يلى :^(٢)

(١) هود : ٨٤-٨٧ . وانظر : د . عبد السلام العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٧٢/٢ ، ٧٣ ، حيث أشار الى دلالة هذه الآيات على حرص الشريعة على تقييد تصرفات الناس فى أموالهم .

(٢) هذه الآيات نزلت لحكاية قصة أهل مدين ، إلا أنها تصح أن تكون تشريعا فى الاسلام ، لأن شرع من قبلنا شرع لنا ان لم يرد فى شرعنا ما ينسخه ، كما هو مذهب الجمهور . انظر : عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه : ٩٤ . بل قد ورد فى شرعنا ما يقرر الأحكام الواردة فى هذه الآيات ، مما هو تشريع للمسلمين على الخصوص ، نحو قوله تعالى : (وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسط المستقيم) الاسراء : ٣٥ ، وقوله : (ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون) المطففين : ١ - ٣ . وغيرها من الآيات .

(١) أن هذه الآيات اشتملت على عدة أوامر تتصل بمعاملات الأفراد الشخصية وحياتهم الاقتصادية ، وتلزمهم فيها باتباع منهج محدد . وبالتالي يتبين وجود علاقة بين الشرع والسلوك الاقتصادي للأفراد ، وأنه لا يوجد فصل بين الشرع ومعاملات الأفراد وتصرفاتهم الشخصية ، أو عبارة أخرى بين الشرع والاقتصاد ^(١) . وعلى الدولة في الاسلام - بصفتها القائمة على تنفيذ الشرع - أن تعمل على تنفيذ جميع الأوامر الشرعية في هذا الشأن .

(٢) أن الأفراد الذين نزل هذا الخطاب في شأنهم أنكروا أن يكون من حق الشرع أن يتدخل في حياتهم الاقتصادية والحجر عليهم في بعض التصرفات ، فقالوا : (أصلواتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء) قال النسفي في تفسير هذه الآية : " فقالوا على وجه الاستهزاء أصلواتك تأمرك أن تأمرنا بترك عبادة ما كان يعبد آباؤنا ، أو أن نترك التبسط في أموالنا ما نشاء من إبقاء ونقص ^(٢) " وهذا الاستفهام كما هو على سبيل الاستهزاء فهو على سبيل الإنكار أيضا ، إذ تقرر لديهم أن الحرية الاقتصادية مطلقة للأفراد ، وأن من حق الفرد أن يتصرف في أمواله كيف يشاء ، دون أن يكون من حق أحد - مهما كان - أن يفرض له سلوكا أو ينهيه عن تصرف إلا أن الحق هو خلاف ما تقرر في أذهانهم .

(٣) أن هاتين التتهجتين المتقدمتين من صحة التدخل في نشاط الأفراد وصحة تقييد الحرية الاقتصادية الفردية ، ليستا نتائج مطلقة ولا يصح أن يستفاد منها صحة منع الأفراد من أي تصرف اقتصادي . وإنما المستفاد من هذه الآيات من حيث العموم هو صحة هذا الأصل وهذا المبدأ في الشرع الاسلامي ، وأن تدخل الدولة وتقييد النشاط الاقتصادي

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن : ١٢٨/١٢ وما بعد ها .

(٢) تفسير النسفي : ٢٠١/١ .

الفردى أصلاً معتبران فى الشرع الإسلامى ، فلا يقال فى الإسلام ان تدخل الدولة ممتنع من حيث الأصل أو أن الفرد من حقه ان يتصرف فى أمواله كيف يشاء . أما من حيث الخصوص فان هذه الآيات تفيد الأمر بترك التطفيف فى المكيل والموزون وترك بخس الناس أشياءهم ، وهو كما قال النسفى : " كانوا ينقصون من أثمان ما يشترون من الأشياء " ^(١) وقد ذكر المفسرون أن مما كان يفعله قوم شعيب ونهوا عنه كسر الدنانير والدرهم . قال القرطبى : " كانوا يقرضون من اطراف الصحاح ، لتفضل لهم القراضة " ^(٢) وقال البيضاوى : " وقيل المراد بالبخس المكس ، كأخذ العشور فى المعاملات . والعشو السرقة وقطع الطريق والغارة " ^(٣) وفى تفسير ابن كثير : " قال الثورى فى قوله : (أو أن نفعل فى أموالنا ما نشاء) يعنون الزكاة " ^(٤) ولعلهم كانوا ينكرون أن يفرض الشرع فى أموالهم فرائض معينة كالزكاة مثلاً . وفرض الزكاة ونحوها يعنى ان الشرع لا يقف عند مجرد النهى عن تصرفات معينة بل يوجب بعض التصرفات ويفرض فى الأموال ما يشاء . وقد قرأت هذه الآية عند بعضهم : (أو أن

(١) المصدر نفسه : ٢٠٠ / ١ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن : ٨٨ / ٩ . وانظر : ابن العربى ، أحكام القرآن : ١٠٥٢ ، ١٠٥١ / ٣ . وفيه قوله : " وكسر الدراهم والدنانير ذنب عظيم ، لأنها الوساطة فى تقدير قيم الأشياء ، والسييل السى معرفة كمية الأموال وتنزيلها فى المعاولات . حتى عبر عنها بعض العلماء الى أن يقولوا انها القاضى بين الأموال عند اختلاف المقادير أو جهلها وان من حبسها أو لم يصرفها فكأنه حبس القاضى وحجبه عن الناس ، والدراهم والدنانير اذا كانت صحاحا قام معناها وظهرت فائدتها فاذا كسرت صارت سلعة وبطلت الفائدة فيها فأضر ذلك بالناس فلأجله حرم " .

(٣) أنوار التنزيل وأسرار التأويل : ١٩٢ .

(٤) الصابونى ، مختصر تفسير ابن كثير : ٢٢٩ / ٢ .

تفعل فى أموالنا ما تشاء بالتاء فى الفعلين .^(١) وهذه القراءة أبلىغ فى الدلالة على حق الشرع فى التدخل ، اذ أنها لا تكتفى بمجرد المنع من التصرف غير الشرعى ثم يترك الأفراد يتصرفون فى أموالهم بأنفسهم بل ان الشرع يتدخل ليتصرف فى الأموال كيف يشاء . وبالتالى فإن النتيجة القريبة المستخرجة من هذه الآيات هى أن يقال أن من حق الدولة أن تلزم بالعدل والقسط فى المعاملات ، وتمنع من التطفيف فى المكيل والموزون ، وتلزم بدفع الثمن الحقيقى والعادل للسلع دون بخس كما أنها تلزم بما فرضه الشرع من فرائض مالية كالزكاة مثلاً . كما أن الدولة تمنع وتمتنع عن المكس ونحوه من الضرائب الجائرة ، وتمنع من الفساد فى الأرض بالسرقة وقطع الطريق ونحو ذلك .

(٤) وفى قوله تعالى : (بقيت الله خير لكم ان كنتم مؤمنين وما أنا عليكم بحفيظ) إشارة الى أن الرقابة الحقيقية لتنفيذ أوامر الشرع والانتها عن نواهيها إنما تصدر من المؤمن نفسه بدافع إيمانه ومراقبته لنفسه ورجائه لخيره وقوابه .^(٢) أما الرقابة الخارجية الصادرة من ولى الأمور ونحوه فلا ترقى لمستوى الرقابة الذاتية الصادرة عن المؤمن نفسه ، اذ يصعب على الرقابة الخارجية الاحاطة والشمول لجميع التصرفات للأفراد وفى كل الأوقات ، مهما أوتيت من قدرة وتوسع . قال القرطبى فى تفسير قوله : (وما أنا عليكم بحفيظ) : " أى رقيب أرقبكم عند كيحكم ووزنكم أى لا يمكننى شهود كل معاملة تصدر منكم حتى أوأخذكم بايفاء الحق^(٣) " .

(١) وهى قراءة السلمى والضحاك بن قيس . انظر : القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن : ٨٧ / ٩ . البضاوى ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل .

١٩١ .

(٢) ذكر المفسرون عدة معانى فى تفسير قوله : (بقيت الله . .) منها رزق الله ، أو طاعته ، أو وصيته ، أو ما يفضل لكم من الريح بعد الوفاء

انظر : القرطبى ، الجامع لأحكام القرآن : ٨٦ / ٩ .

الصابونى ، مختصر تفسير ابن كثير : ٢٢٩ / ٢ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن : ٨٦ / ٩ .

وعليه فان الدولة الاسلامية لن يكون هدفها الأول فرض رقابة وسيطسرة خارجية لتنفيذ الأوامر وتحقيق المصالح ، بل ستهدف أولاً الى زرع رقابة ذاتية فى نفوس الأفراد بنشر مبادئ الاسلام وتعليمها للناس وترسيخ مفاهيم الدين فى قلوبهم ، واقتناعهم بأن ماتقوم به الدولة يتفق مع الشرع ويحقق مصالحهم العامة ، فهذه هى الوظيفة الأولى للدولة الاسلامية ، لتتمكن من ايجاد رقابة داخلية ذاتية هى أعلى واسمى من الرقابة الخارجية .

الدليل الرابع :

قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً) (١) .

ففى هذه الآية الأمر بوجوب طاعة الله أولاً فى كل ما أمر به عز وجل أو نهى عنه ، وفيها أيضاً الأمر بوجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ثانياً فى كل ما يبلغه عن ربه من أوامر ونواهى ، وفيها ثالثاً الأمر بطاعة أولى الأمر ، ولا شك ان طاعة الله وطاعة رسوله فيما يبلغه عن ربه غير منحصره أو مستثناه ، بل هى على عمومها فى كل أمر أو نهى . قال تعالى مخبراً عن نفسه : (ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين) (٢) وقال تعالى عن الرسول صلى الله عليه وسلم : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكمون فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً) (٣) .

أما طاعة أولى الأمر فان ظاهر هذه الآية يفيد وجوب طاعتهم ،

(١) النساء : ٥٩ .

(٢) الأعراف : ٥٤ .

(٣) النساء : ٦٥ .

ولاشك ان طاعتهم تعنى أمثال ما أمروا به وترك ما نهوا عنه . فان كان الأمر كذلك فما وجه دلالة هذه الآية على تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وتقييدها للحرية الاقتصادية الفردية ؟ وهل وجوب طاعة أولى الأمر فى هذه الآية باق على عمومته ، مما يعنى أن كل أمر أو نهى تتدخل به الدولة فى النشاط الاقتصادى يصح لازماً واجب النفاذ ؟ لكى تتم الاجابة على كل هذا لا بد من الاشارة الى بعض الأمور المتعلقة بهذه الآية وهى :

(أ) أنه قد وقع الخلاف بين المفسرين فى المراد بأولى الأمر فى الآية ، فقليل هم الحكماء والأمرء ، وقيل هم الفقهاء والعلماء ، وقيل غير ذلك .^(١) والأولى أن يقال إن الآية تشمل الأمرء كما تشمل العلماء أيضاً .^(٢) فمما يدل على أن الآية تشمل الأمرء ما رواه البخارى بسنده عن ابن عباس أنه قال فى هذه الآية : " نزلت فى عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدى اذ بعثه صلى الله عليه وسلم فى سرية " ^(٣) وأيضاً فقد تقدم هذه الآية الأمر بأداء الأمانات ، وذكر العدل فى قوله : (واذا حكمت بين الناس ان تحكموا بالعدل) وهذا لمن يملك الحكم بين الناس وتنفيذ الأحكام من الأمرء والقضاة . أما ما يدل على أن الآية تشمل العلماء فهو ما ورد فى تمام هذه الآية من قوله : (فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول) فأمر برد المتنازع فيه الى الكتاب والسنة لمعرفة الحكم الشرعى فيه . ومعرفة كيفية الرد إلى الكتاب والسنة واستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها إنما هو للعلماء . وعليه فان الآية تفيد وجوب طاعة الحكماء كما تفيد وجوب طاعة العلماء .

- (١) ذكر بعضهم ان المراد بالآية أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم . وقيل أبوبكر وعمر خاصة . انظر : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٢٥٩ / ٥ . ابن حجر فتح البارى : ٢٥٤ / ٨ ، البيضاوى ، انوار التنزيل واسرار التأويل : ٧٣ .
- (٢) وهو ما ذهب اليه : الجصاص ، أحكام القرآن : ٢ / ٢١٠ ، ٢١١ . وابن العربى ، أحكام القرآن : ١ : ٤٥١ ، ٤٥٢ ، والقرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٢٦٠ ، والكنيا الهرايى ، أحكام القرآن : ٢ / ٤٧٢ . ورجح الشافعى أنها فى الأمرء ، انظر : الرسالة : ٤٦ . ورجح مالك أنها فى أهل العلم ، انظر : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٢٥٩ .
- (٣) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٨ / ٢٥٣ ، وانظر : صحيح مسلم =

ففى مجال تدخل الدولة ان كان الحاكم ممن يستطيع معرفة الأحكام الشرعية ، ورد المسائل المتنازع فيها الى كتاب الله وسنة رسوله ، فان طاعته تجب حينئذ ، والا فيلزمه الاستعانة بأهل العلم والاختصاص ، وتصبح طاعته موقوفة على موافقتهم .

(ب) ان طاعة ولى الأمر تعنى امتثال الأوامر واجتناب النواهي . فهل كل ما يأمر به ولى الأمر تجب طاعته فيه وكل ما ينهى عنه يجب تركه والانتهاز عنه ؟ الصحيح أنه ليس كل أمر أو نهى للحاكم تجب طاعته فيه . بل ان طاعته تتحدد بحدود طاعة الله ورسوله ، ولذا فقد تقدم الأمر بطاعة الله وطاعة رسوله الأمر بطاعة أولى الأمر ، لبيان ان طاعتهم تنحصر فيما لا يتنافى مع طاعة الله ورسوله . ولذا أيضا لم يتكرر لفظ العامل " وأطيعوا " فى أولى الأمر ، لبيان ان طاعة أولى الأمر لا تجب استقلالاً ، وانما تجب تبعاً لطاعة الله ورسوله . ^(١) قال ابن حجر : " قال الطيبي : اعاد الفعل فى قوله (واطيعوا الرسول) اشارة الى استقلال الرسول بالطاعة ، ولم يعده فى أولى الأمر ، اشارة الى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته ثم بين ذلك بقوله (فان تنازعتم فى شىء) كأنه قيل فان لم يعملوا بالحق فلا تطيعوهم ، وردوا ماتخالفتم فيه الى حكم الله ورسوله " . ^(٢) ويدل على هذا أيضا ماتقدم من أن هذه الآية نزلت فى عبد الله بن حذافة حين بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم فى سريه وقد روى البخارى قصته حيث قال : " عن على رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم بعث جيشاً ، وأمر عليهم رجلاً ، فأوقد ناراً وقال : أدخلوها . فأرادوا أن يدخلوها وقال آخرون : انما فررنا منها . فذكروا للنبى صلى الله عليه وسلم فقال

== مع شرح النووى : ٢٢٣ / ١٢ .

(١) انظر ماتقدم ص (٣٠) من ميحد حدود سلطة الدولة فى الاسلام

وانظر : ابن القيم ، اعلام الموقعين : ٤٨ / ١ .

(٢) فتح البارى : ١١١ / ١٣ ، ١١٢ .

للذين أرادوا أن يدخلوها : لو دخلوها لم يزالوا فيها الى يوم القيامة .
وقال للآخرين : لا طاعة فى المعصية انما الطاعة فى المعسـروف^(١) ،
فنزول هذه الآية فى هذه القصة لبيان أنه فى حالة التنازع فى امثال
أوامر ولى الأمر يكون الرجوع فى ذلك الى الله والى الرسول . وفى
ذلك دلالة على صحة التنازع فى أوامر أولى الأمر وان طاعتهم ليست
مطلقة ، والا لما صح التنازع فى أوامهم .

(ج) اذا كانت طاعة ولى الأمر تجب فى كل أمر ونهى لا يتعارضان مع
كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، فما مدى علاقة هذا الحكم
بتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وتقييدها للحرية الاقتصادية
الفردية؟

ذهب الشيخ محمد باقر الصدر الى أن الآية تفيد صحة مبدأ
اشراف ولى الأمر على النشاط الاقتصادى وتدخله لحماية المصالح
العامة وتحديد حريات الأفراد الاقتصادية . وذلك ان الآية أوجبت
طاعة ولى الأمر ، مما يعطى ولى الأمر الحق فى التدخل لحماية المجتمع
وتحقيق التوازن الاسلامى فيه ، على أن يكون ذلك فى حدود دائرة
الشرع ، فلا يحل محرماً أو يحرم واجباً ، وذكر أن ذلك يقع فى حدود
دائرة المباح فى الشريعة الاسلامية ، فما أمر به من ذلك أصبح واجباً
ومانهى عنه وجب الامتناع عنه . ومثل لذلك باحياء الأرض واستخراج
المعادن ، وشق الأنهار ، ونحو ذلك من الأنشطة المباحة .^(٢)

ولعل الأولى أن يقال إن هذه الآية تفيد وجوب طاعة ولى الأمر
فيما هو طاعة لله ورسوله مما هو من مهمات ولى الأمر ، نحو أن يقوم ولى
الأمر بالأمر بشعائر الدين أو الجهاد فى سبيل الله أو حفظ الأمن

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٣٣/١٣ .

(٢) اقتصادنا : ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

أو تحصيل الزكاة أو المنع من المعاملات المحرمة في الشرع أو تنفيذ العقود الشرعية ونحو ذلك ، فانه تجب طاعته في كل ذلك ، لأنه يؤدي وظائف شرعية تتفق مع طاعة الله وطاعة رسوله . أما الاستدلال بهذه الآية على خصوص مسألة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ، فانه ان كان هذا التدخل تطبيقا للشرع فقد وجبت طاعتها حينئذ على الأفراد . وبالتالي فان تدخلها هذا يكتسب صفة شرعية فيسهل تنفيذه ، ويقبل الأفراد على الالتزام به ، لأنهم بذلك ينفذون أوامر الله بوجوب طاعة ولي الأمر ، فيقل التهرب وتسهل مهمة الدولة في التنفيذ والمراقبة . وماعدا ذلك من الاستدلال بهذه الآية على صحة تدخل الدولة في أنشطة محددة من الاقتصاد الاسلامي وصحة تقييدها للحرية الاقتصادية الفردية فانه ليس في الآية ما يدل على ذلك ، بل دلالة الآية تنحصر من حيث العموم فيما تقدم . وكذلك القول بأن الآية تفيد صحة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي في حدود دائرة المباح في الشريعة الاسلامية فتأمر به أو تنهى عنه اذا رأت المصلحة في ذلك وتصبح طاعتها حينئذ واجبة فهو استدلال بعيد ، وليست الآية نصا في ذلك ، بل لو قيل ان الآية تدل على صحة تدخل الدولة في دائرة الواجب ففى الشريعة الاسلامية أو المحرم ، لتأمر بكل واجب وتنهى عن كل محرم ، لكان ذلك صحيحا ، لأن الأمر بالواجب والنهي عن المحرم مما هو مسلم به في الشريعة الاسلامية ، ويدخل تحت وظيفة الدولة الاسلامية ، أما الأمر بالمباح أو النهي عنه فليس أمرا مسلما على اطلاقه ، وعلى فرض التسليم بحق ولي الأمر في الأمر بالمباح أو النهي عنه ، فان هذا الحق لا يؤخذ من هذه الآية وحدها ، وانما تدل عليه أدلة أخرى نحو الأمر بسد الذرائع والعمل على تحقيق المصلحة العامة . . . ونحو ذلك .^(١)

(١) انظر ما يأتي ص (١٠٨) .

الدليل الخامس :

وفى القرآن الكريم آيات عديدة تفيد صحة تملك الأفراد للأموال ، وثبوت حقهم فى التصرف فيما يملكون ، وحرمة الاعتداء على هذه الملكية سواء أكان هذا الاعتداء من قبل الأفراد أو من قبل السلطة الحاكمة ، قال تعالى فى شأن اليتامى : (ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم إنه كان حوبا كبيرا)^(١) فنسب الاموال الى اليتامى ، وبين صحة تملكهم لها ، وفرق بين أموالهم وأموال الأولياء والأوصياء ، وحرّم الاعتداء عليها ، واعتبر هذا الاعتداء ظلما عظيما . وهذا يعنى أن حرية الملكية وعدم صحة التدخل لالغائها أمر مقرر فى الشرع . ومن ذلك أيضا الآيات الدالة على وجوب النفقات الشرعية والصدقات والكفارات ، والآيات الدالة على حرمة الاعتداء على الأموال وسرقتها وعقوبة السارق ، قال تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم)^(٢) وكذا الآيات التى شرّعت الأثر فى الاسلام وحدّدت الأنصبة . . ونحو ذلك من الآيات الدالة على أن التشريع الاسلامى أقر الملكية الفردية وأمر بحفظها وصيانتها وحرّم الاعتداء عليها .

وعليه فانه يصح أن يقال هنا ابتداءا ان الاسلام أقر العمل بالحرية الاقتصادية ، على اعتبار أن حرية الملكية هى أحد أهم عناصر الحرية الاقتصادية ، كما سيتم تبينه فيما بعد .^(٣)

وخلاصة هذا المبحث يمكن اجمالها فى النقاط التالية :

(١) أن الحرية الاقتصادية واعطاء الفرد حق التصرف بمحض اختياره فى الأموال والمعاملات والعقود ونحو ذلك ، هى فى نظر الشرع أولى من الحجر والتقييد وإبطال حق الفرد فى التصرف .

(١) النساء : ٢ .

(٢) المائدة : ٣٨ .

(٣) انظر تفصيل هذا فى الباب الثالث عند الحديث عن حرية الملك فى الاسلام ص (٦٢٤)

(٢) أن الشرع أقر الحرية الاقتصادية وجعلها أصلاً ثابتاً ، وذلك بإقراره لأهم عناصر الحرية ، وهى حرية التعامل والتعاقد (الرضى) ، وحرية الملك والتصرف فى الشيء المملوك . وسيأتى تفصيل هذه القاعدة فيما بعد .

(٣) ان الحرية الاقتصادية فى الشرع ليست حرية مطلقة بل مقيدة ، فالفرد لا يستطيع أن يتصرف فى أمواله كما يشاء .

(٤) من حق ولى الأمر أن يتدخل لتنفيذ أوامر الشرع ومراعاة حدوده ، وتجب طاعته حينئذ ، وسيأتى فيما بعد بيان لأهم الأدوار التى يمكن أن يقوم بتنفيذها ولى الأمر .

"" المبحث الثانى ""

تقييد ولى الأمر للمباح ، ودلالته على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل

تعريف المباح :
يعتبر المباح أحد الأقسام الخمسة للحكم التكليفي
وقد عرفه الأصوليون بأنه : " ما أذن الله فى فعله وتركه غير مقترن
بذم فاعله وتاركه ولا مدحه " .^(١)

حق ولى الأمر فى تقييد المباح :

إذا تبين أن المباح هو ما أذن الله فى فعله أو تركه ، فهل من
حق ولى الأمر أن يوجب فعل المباح أو يوجب تركه ، فيصبح واجب الفعل
أو واجب الترك على الأفراد ، بأمر ولى الأمر ، وتزول عنه صفة التخيير ؟ فى
المسألة اتجاهاً ، وفيما يلى ذكرهما وتفصيل ما يمكن أن يستدل به
لهما وترجيح ما لعله يكون أقرب الى الصواب :

أولاً :
ذهب بعض الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنفية الى القول
بصحّة أمر ولى الأمر بالمباح أو نهيه عنه ، متى كان فى ذلك مصلحة عامة
وتجب طاعته حينئذ ، وأفتوا بوجوب صوم ثلاثة أيام قبل الخروج لصلاة
الاستسقاء ، إذا أمر ولى الأمر بذلك .^(٢) قالوا : لأن طاعته فيما ليس
معصية واجبة كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ،
وأطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم)^(٣) وبالتالي تجب طاعته فيما أمر به

(١) ابن قدامة ، روضة الناظر : ٢١ ، وانظر : الشاطبي ، الموافقات : ٦٣ / ١ .
ابن النجار ، شرح الكوكب المنير : ٤٢٢ / ١ . الأمدى ، الأحكام : ١ /
١٧٥ . وبقية أقسام الحكم التكليفي هي : الواجب ، والمندوب ، والمحرم
والمكروه .

(٢) الهيتمى تحفة المحتاج : ٦٨ / ٣ ، والشربيني ، مغنى المحتاج : ١ /
٣٢٢ . حاشية الدسوقي : ٤٠٦ / ١ ، ابن عابدين ، رد المختار : ١٨٥ / ١ .

(٣) النساء : ٥٩ .

مما ليس فيه معصية ، من مباح فى الأمر به أو النهى عنه مصلحة عامة
أو مسنون أو واجب أمر بهما . جاء فى حاشية الدسوقي عند الحديث
عن وجوب طاعة ولى الأمر إن أمر بصوم أو صدقة قبل صلاة الاستسقاء ، قوله
" لأنه ان أمر بمندوب أو مباح وجبت طاعته وان أمر بمكروه ففى وجوب
طاعته قولان ، وان أمر بمحرم فلا يطاع ، قولاً واحداً ، اذ لا طاعة لمخلوق
فى معصية الخالق . وأعلم أن محل كون الامام اذ أمر بمباح أو مندوب
تجب طاعته اذا كان ما أمر به من المصالح العامة" ^(١) وفى حاشية الشروانى
على التحفة : " فيجب عليهم طاعته فيما ليس بحرام ولا مكروه من مسنون وكذا
مباح ان كان فيه مصلحة عامة ، والواجب يتأكد وجوبه بأمره به" ^(٢) وجاء فى
حاشية ابن عابدين : " اذا أمر الامام بالصيام - غير الأيام المنهية -
وجب لما قد مناه فى باب العيد من أن طاعة الامام فيما ليس بمعصية
واجبة" ^(٣) ونهى ولى الأمر فى ذلك كأمره أيضاً ، فإن نهى عما هو مكروه
أو حرام أو مباح فى النهى عنه مصلحة عامة ، فانه يجب حينئذ الامتناع
عن ذلك ، وأشار الى ذلك الشروانى بقوله : " وظاهر أن منهيه كما مره
فيمتنع ارتكابه ولو مباحا على التفصيل فى المأمور" ^(٤) .

وبهذا القول أخذ بعض الباحثين فى الوقت الحاضر ، فقد ذكر
الشيخ مصطفى الزرقا أن " نصوص الفقهاء فى مختلف الأبواب تفيض
أن السلطان اذا أمر بأمر فى موضوع اجتهادى - أى قابل للاجتهاد ،
غير مصادم للنصوص القطعية فى الشريعة - كان أمره واجب الاحترام

(١) حاشية الدسوقي : ج ١ / ٤٠٦ ، ٤٠٧ . وانظر : عيش ، منح الجليل :
٢٨٦ / ١ .

(٢) حاشية الشروانى على تحفة المحتاج : ٦٩ / ٣ .

(٣) حاشية ابن عابدين : ١٨٥ / ٢ . وذكر فى موضع آخر ان ابن
نجيم نقل عن أئمة الحنفية ان طاعة الامام فى غير معصية واجبة ،
فلو أمر بصوم يوم وجب . انظر الحاشية : ٤٢٢ / ٥ .

(٤) حاشية الشروانى على تحفة المحتاج : ٧٠ / ٣ . وانظر : حاشية
البجيرمى على المنهج : ٤٣٩ / ١ .

والتنفيذ شرعا . فلو منع بعض العقود لمصلحة طارئة واجبة الرعاية ، وقصد كانت تلك العقود جائزة نافذة شرعا ، فانها تصبح بمقتضى منعه باطلة أو موقوفة ، على حسب الأمر^(١) .

إذا تبين ماتقدم فانه يصح أن يقال حينئذ ان تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية ، كما يشمل الأمر بالواجب أو النهي^{عن} المحرم ، يشمل أيضا التصرفات الاقتصادية المباحة ، فتدخل الدولة في الأمر بها وإيجابها على الأفراد ، أو النهي عنها ومنع الأفراد من ممارستها ، متى رأت الدولة أن في ذلك مصلحة عامة ، كما أشار الى ذلك الشيخ محمد باقر الصدر ، حيث أشار الى أن تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية في الاسلام يشمل منطقة الفراغ في التشريع أي الأفعال المباحة ، حيث قال : " وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولى الأمر ، تضم في ضوء هذا النص الكريم كل فعل مباح تشريعيًا بطبيعته . فأى نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمة أو وجوبه يسمح لولى الأمر باعطائه صفة ثانوية ، بالمنع عنه أو الأمر به ، فاذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته ، أصبح حراما ، وإذا أمر به ، أصبح واجبا فآلوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ^(٢) " .

ثانيا : وذهب بعضهم الى أنه ليس من حق ولى الأمر ان يأمر بالمباح أو ينهى عنه . وأشار الى هذا القول الألوسى عند تفسير قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله) قال : " ثم ان وجوب الطاعة لهم ماداموا على الحق ، فلا تجب طاعتهم فيما خالف الشرع . . . وهل يشمل المباح أم لا ؟ فيه خلاف فقيل : انه لا يجب

(١) المدخل للفقه الاسلامي : ١ / ١٩١ د . عبد السلام العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ٢٦٢ .

(٢) يشير الى قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول . . .) الآية .

(٣) اقتصادنا : ٦٥٦ .

طاعتهم فيه ، لأنه لا يجوز لأحد أن يحرم ما حلله الله تعالى ، ولا أن يحلل ما حرمه الله تعالى . . . " ^(١) ونقل البجيرمى عن بعض الشافعية أنه لاعتبرة بأمر المباح نفياً وإثباتاً . ^(٢) ولم أجد من ذكر أدلة لهذا المذهب سوى ما تقدم ففى النقل عن الألوسى من أنه ليس لأحد أن يحرم ما أحله الله تعالى . . . الا أنه يمكن أن يستدل لهذا المذهب بأدلة كثيرة منها :

(١) ما ورد من آيات عديدة تفيد ذم الذين يحرمون ما أحله الله . قال تعالى : (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعبادة والطيبات من الرزق) ^(٣) ولا شك أن المباحات تدخل ضمن زينة الله التى أخرج لعبادة والطيبات من الرزق . وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين) ^(٤) ومنع الدولة من المباح فيه نوع اعتداء ، ويشمل بوجه ما تحريم الطيبات التى أحلها الله لنا . بل ان الله لم يرض للرسول صلى الله عليه وسلم أن يحرم على نفسه ما هو مباح ، قال تعالى : (يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك تبتغى مرضات أزواجك والله غفور رحيم) ^(٥) فالرسول صلى الله عليه وسلم منع نفسه من المباح ^(٦) ، الا أن الله أنكر عليه ذلك ، علماً بأن

(١) روح المعانى : ٦٦ / ٥ . الا أن الألوسى لم يذكر من هو الذى قال بهذا القول . وانظر : العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية :

٢٦١ / ٢ .

(٢) حاشية البجيرمى على الخطيب : ٤٣٩ / ١ .

(٣) الأعراف : ٣٢ .

(٤) المائدة : ٨٧ .

(٥) التحريم : ١ .

(٦) والمباح الذى حرمه الرسول صلى الله عليه وسلم على نفسه هو شرب العسل . فقد روى البخارى بسنده عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : " كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب بنت جحش ويمكث عندها ، فوطأت أنا وحفصة لمن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلت مغافير ؟ إني أجد منك ريح مغافير . قال لا ولكنى كنت أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له " صحيح البخارى مع =

الامتناع عن المباح هنا اقتصر على نفسه صلى الله عليه وسلم دون أن يأمر به غيره من الناس ، بل ولم يمتنع عنه صلى الله عليه وسلم الا لما رأى فيه من المصلحة ، وهى كما حكاه القرآن طلب رضى أزواجه ، الا أن الله رأى أن هذه المصلحة لا ترقى لحد اباحة تحريم المباح على نفسه .

(٢) ومنها أنه سبحانه وتعالى اذ أبقي بعض التصرفات مباحة انما أبقاها لحكمة ومصلحة فى بقائها كذلك ، اذ يستحيل ان تكون أحكام الشرع - والمباح أحدها - غير مبنية على مصالح ظاهرة . فمن ذلك مثلاً فى المباح التوسع على الناس ونفعهم والتمتع بالنعم وشكر الله عليها .^(١) وفى الحديث عنه صلى الله عليه وسلم : " ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحددوا فلا تعتدوها ، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها " ^(٢) فقله : " رحمة لكم " فيه اشارة الى الحكمة فى المباح ، وأن بقاءه كذلك رحمة للناس . ففى تقدم ولى الأمر لتغيير صفة المباح لمصلحة يراها هو نوع مناقضة للمصلحة الأصلية التى رآها الشارع . وقد روى البزار بسنده مرفوعاً : " ما أحل الله فى كتابه فهو حلال ، وما حرم فهو حرام ، وما سكت عنه فهو عفو ، فاقبلوا من الله عافيته ، فان الله لم يكن ينسى شيئاً ، ثم تلا هذه الآية : (وما كان ربك نسياً) " .^(٣)

(٣) ومنها ما رواه الشيخان أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " إن أعظم المسلمين جرماً من سأل عن شىء لم يحرم فحرم من أجل مسألتة " ^(٤) فالحديث يفيد عظم أثم من سأل عن أمر مباح فحرم من أجل مسألتة ، وذلك لما فيه من التضيق على الناس ومنعهم التصرف فيما كان مباحاً لهم .^(٥)

شرح فتح البارى : ٦٥٦ / ٨ . وقيل غير ذلك انظر : السيوطى ، لباب النقول فى اسباب النزول : ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

(١) الشاطبى ، الموافقات : ٦٨ / ١ .

(٢) رواه الدارقطنى . انظر : الشوكانى ، نيل الأوطار : ١٢١ / ٨ وقال عنه

النووى حديث حسن . انظر : ابن رجب ، جامع العلوم والحكم : ٢٧١ .

(٣) انظر : ابن حجر ، فتح البارى : ٢٦٦ / ١٣ .

(٤) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٦٤ / ١٣ .

(٥) الشوكانى ، نيل الأوطار : ١٢٣ / ٨ .

وقيام ولى الأمر بالأمر بالمباح أو النهى عنه وتحريمه ، يؤدى الى هذه النتيجة ، وهى التضييق على المسلمين ومنعهم التصرف فيما أباحه الله لهم ، فيمتنع لذلك .

(٤) ومنها أن الأصوليين عرفوا الحكم التكليفي بأنه : " خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير " وعليه يصح أن يقال ان المباح هو خطاب الشرع بالتخيير .^(١) فهل من حق ولى الأمر حينئذ أن يخالف خطاب الشرع بالتخيير ، فيأمر بالمباح أو ينهى عنه لمصلحة يراها ؟ وإذا قيل مثلا ان الله أباح الطلاق . فهل من حق ولى الأمر اذا ظهرت مصلحة فى المنع من الطلاق أن يمنع منه ؟ وهل يصبح هذا المنع لازما فلا تطلق الزوجة وان طلق الزوج ؟ وان قيل مثلا ان الله تعالى يقول : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع)^(٢) فاذا رأى ولى الأمر أن المصلحة فى المنع من تعدد الزوجات . فهل يصح المنع منه ، ويصبح زواج المخالف غير شرعى ؟ لاشك أن منع مثل هذه الأمور المباحة فى الأصل ليس من اختصاص ولى الأمر .

(٥) ومنها أن دائرة المباح فى الشريعة الاسلامية واسعة ، فان جميع أوامر الشرع ونواهيها يمكن حصرها وتحديد ها ، وماعدا ذلك من التصرفات فانه لا ينحصر وهو واقع غالبا فى دائرة المباح ، سواء منها ماورد خطاب الشرع باباحته على التخصيص كقوله تعالى : (أحل لكم صيد البحر وطعامه . . .)^(٣) الآية . ونحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الوضوء من لحوم الغنم : " ان شئت فتوضأ ، وان شئت فلا توضأ " ^(٤)

(١) عرف الأمدى المباح بأنه : " دلالة خطاب الشارع على التخيير بين فعل الشئ وتركه فى غير بدل " انظر : الاحكام فى أصول الأحكام :

٠١٢٥ / ١

(٢) النساء : ٣ .

(٣) المائدة : ٩٦ .

(٤) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٤٨ / ٤ .

أو ما هو داخل في الإباحة على العموم، كما قال تعالى : (خلق لكم ما في الأرض جميعاً)^(١) وكما قال تعالى : (قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً) الآية .^(٢) فإذا أعطى ولي الأمر الحق في تقييد هذا المباح فقد أعطى حقاً واسعاً لوضح لثبت بالنصوص والدلائل القطعية، ولمّا احتج في اثباته إلى تكلف دليل فانه باب عريض وأمر خطير في الشرع لما في ظاهره من إعطاء ولي الأمر حق تغيير أحكام المباحات وإيجاب ما لم يكن واجباً وتحريم ما لم يكن محرماً بأصل الشرع. ففي مسألة تدخل الدولة في الشؤون الاقتصادية مثلاً نجد أن أبواب البيع والقراض والرهن والإجارة ونحوها من أبواب المعاملات المتعلقة بالتجارة وكذلك الزراعة أو الصناعة أغلب مسائل هذه الأبواب داخل تحت حكم التصرفات المباحة في الشريعة الإسلامية، فلو أعطى ولي الأمر حق التدخل في كل هذه التصرفات بما يراه مصلحة لأصبح دور ولي الأمر في التدخل في النشاط الاقتصادي في الإسلام من أوسع الأدوار، ولأصبحت حرية الفرد في التصرف باختياره في النشاط الاقتصادي محصورة في أضيق الحدود، وهو أمر لم تشهد له نصوص الشرع ولا دلت عليه مبادئه وتعاليمه العامة.

هذا بالنسبة للأدلة التي يمكن أن يوردها من يقول أنه ليس من حق ولي الأمر أن يتدخل في شأن المباح، ويمكن أن يقال على ضوءها إنه ليس من حق الدولة أن تتدخل - بمنع أو إيجاب - في الأنشطة الاقتصادية التي جعلها الشرع مباحة وترك للأفراد حرية التصرف فيها، مادامت تصرفاتهم هذه لا تخرج عن حدود المباح .

أما بالنسبة لأقوال وأدلة من ذهب إلى أن من حق ولي الأمر أن يأمر بالمباح أو ينهى عنه للمصلحة، فإن هذه الآراء والأدلة يمكن

(١) البقرة : ٢٩ .

(٢) الأنعام : ١٤٥ .

أن ترد عليها ردود ومناقشات يمكن تبينها فيما يأتي :

(١) بالنسبة للآية : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . . .) فقد تقدم الحديث عن هذه الآية وبيان وجه الدلالة فيها على تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي . وذكر هناك بأن الاستدلال بهذه الآية على صحة تقييد الدولة للنشاط المباح استدلال بعيد إذ أنها ليست نصا في ذلك بل إن الاستدلال بها على صحة تدخل الدولة في الواجب أو المحرم في الشريعة الإسلامية هو الأولى .^(١)

(٢) أما ما ذكره من أن طاعة ولي الأمر فيما ليس بمعصية واجبة ، فإذا أمر الفرد بمباح أو نهى عنه فأطاع فانه لا يرتكب معصية بذلك فكأن طاعة واجبة . فهذا أمر مسلم الا انه يمكن أن يقال إنه خارج عن موضوع البحث . فان البحث عن حكم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي أو حكم تقييدها للمباح بصفة خاصة ، إنما يقصد به حكم هذا التدخل ابتداءً . بمعنى هل من حق ولي الأمر شرعا أن يتدخل في المباح فيأمر به أو ينهى عنه ؟ أما القول بأن طاعة ولي الأمر فيما ليس بمعصية واجبة ، فانه لبيان حكم طاعة المأمورين في حالة صدور الأمر من قبل ولي الأمر . ولا شك أن حكم الطاعة بعد صدور الأمر يختلف عن حكم الشرع في الأمر من قبل ولي الأمر ابتداءً . فانه قد يحكم بوجوب طاعة الأمر خوفا من الفتنة وشق عصا المسلمين وتفريق جماعتهم ، وهو ما أيدته الآثار نحو قوله صلى الله عليه وسلم : " عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ، ومنشطك ومكرهك وأثره عليك " ^(٢) وعنه صلى الله عليه وسلم : " على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره " ^(٣) قال النووي : " وهذه الأحاديث في الحث على السمع

(١) انظر تفصيل هذا في الحديث عن الدليل الرابع من المبحث السابق ص ٩٤ وما بعدها .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٢٢٤ / ١٢ .

(٣) المصدر نفسه : ٢٢٦ / ١٢ .

والطاعة في جميع الأحوال وسببها اجتماع كلمة المسلمين ، فان الخلاف سبب لفساد أحوالهم في دينهم ودنياهم^(١) وإذا كانت هذه الآثار تدل على وجوب الطاعة في حال حصول الأمر فانها لا تدل على صحة الأمر ابتداءً ، فان الأمر بما فيه عسر للبيعة ، والأمر بما يكرهونه ، والأثره عليهم بمعنى الاستئثار بالأموال ونحوها دونهم ، كل ذلك لا يرضاه الاسلام لولاة الأمور . كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم : " اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه ، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فرفق به "^(٢) وعليه فانه ان قيل انه يجب على البيعة طاعة أمر ولي الأمر أو نهية فيما هو مباح ، فان هذا لا يعنى دائما صحة اقتداءم ولي الأمر على الأمر أو النهي ابتداءً ، بل قد يمتنع أمر ولي الأمر وتجيب طاعته في الوقت نفسه خوفا من الفتنة . وقد عبر عن هذا المعنى بعض الشافعية بقولهم : تجب طاعته ظاهرا لا باطنا . بمعنى أنه تجب طاعته في الظاهر خوفا من الفتنة وان استطاع المأمور في الباطن ألا يمتثل فانه لا يأثم . ومثلوا له بالأمر بالمكروه وبمباح لا مصلحة فيه^(٣) . بل قد نص ابن حجر الهيتمي أن هذا لا يقتصر على المكروه أو المباح الذي لا مصلحة فيه ، بل ان الأمر بالمباح مطلقا انما يجب امتثاله ظاهرا فقط . قال : " وقد تقرر في الأمر بالمباح أنه يجب امتثاله ظاهرا فقط^(٤) وهذا يعنى أنه في الباطن ان أمن الضرر والفتنة وقد رأن يغفل من التنفيذ فانه لا يأثم على ذلك . وبالتالي يمكن أن يقال ان شروع ولى الأمر في الأمر بالمباح أو النهي عنه ابتداءً غير مسلم .

(١) شرح صحيح مسلم : ٢٢٥ / ١٢ .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٢١٢ / ١٢ ، ٢١٣ .

(٣) انظر : تحفة المحتاج وحاشية الشرواني عليها : ٧١ / ٣ .

(٤) تحفة المحتاج : ٧٢ / ٣ . ومنع من ذلك الشرواني ، وذكر أنه يجب

الامتثال باطنا في المباح اذا ظهرت المصلحة العامة وكان ممّا

يحتمل عادة . الا انه لم يبين ما هو المباح الذي يحتمل عادة

الأمر به . انظر : حاشية الشرواني على التحفة : ٧٢ / ٣ .

(٣) أما ما ذكر من مثال الصيام قبل الخروج لصلاة الاستسقاء، وأنه يجب ان أمر به ولى الأمر امتثالا لأمره . . فان هذا الوجوب لا يسلم لهم من وجوه :

أ - منها أن الأمر بالصوم قبل صلاة الاستسقاء لم يرد به نص من القرآن ولا من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما هو اجتهاد الفقهاء، وذكروا أنه وسيلة لنزول الغيث، لما فيه من الاعانة على رياضة النفس وخشوع القلب والتذلل للرب، ولما للصائم من دعوة مجابة . . . (١) إلا أن هذا كله لا يجعل الأمر بالصيام مندوبا على الأمر كما ذكرنا . (٢) فإن المندوب في الشرع يرادف المسنون ، والسنة إنما تعرف من قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله أو تقريره لا من اجتهاد المجتهدين ، وخصوصا في مسألة تتعلق بالعبادة وقد تقرر في مسائل العبادة أنها توقيفية، فلا يصح أن ننسب سننهم يسنها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فقد رجح بعض الفقهاء أن الأمر بالصوم في هذه المسألة غير مسنون . (٣)

ب - وعلى فرض التسليم بأن أمر ولى الأمر بالصوم في هذه المسألة مندوب ، فإنه لا يصح الاستدلال به على صحة أمره بالمباح . فإن المندوب في الشرع مأمور به لا على سبيل الوجوب بخلاف المباح فإنه غير مأمور به . وأمر ولى الأمر بالمندوب أقرب الى التسليم من أمره بالمباح .

ج - وعلى فرض التسليم أيضا بصحة الأمر بالصوم فإن وجوب الصيام على المأمورين غير متفق عليه فقد منعه الحنابلة . جاء في كشف القناع :

(١) ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج : ٦٨ / ٣ . البهوتي، كشف القناع ٦٨ / ٢ .

(٢) الشربيني، مغنى المحتاج : ٣٢١ / ١ .

(٣) وهو مارجحه المالكية انظر : ابن جزى ، قوانين الأحكام الشرعية : ١٠٣ ، حاشية الدسوقي : ٤٠٦ / ١ ، محمد عlish ، منـحـ الجليل : ٢٨٦ / ١ .

" ولا يلزمهم الصيام بأمره كالصدقة"^(١) أى أنه ان أمرهم بالصدقة فانها لا تجب عليهم أيضا . وهو أيضا اختيار بعض الشافعية والمالكية^(٢) . وهو الأولى لما تقدم من أنه ليس لأحد ان يفرض عبادة لم يأت بها الشرع .

(٤) أما ما ذكره الشيخ محمد باقر الصدر من حق ولى الأمر فى التدخل فى التصرفات المباحة فى النشاط الاقتصادى ، فانه مبنى على ما ذكره من وجود منطقة فراغ فى التشريع الاقتصادى الاسلامى وقد ترك للدولة حق ملئها بما تراه ملائما حسب الظروف المتطورة . وهو يرى أن منطقة الفراغ هذه تقع فى دائرة المباح فى الشريعة الاسلامية الا أن الراجح هو خلافا زعمه ، فان المباح فى الشريعة الاسلامية ليس فراغا وانما هو حكم شرعى ، كما تقدم من أن المباح أحد أقسام الحكم التكميلى الخمسة . والشريعة الاسلامية ليس فيها منطقة فراغ كيف وقد تقدم أن الشرع لم يخل من تأصيل أو تفصيل لكل حادثة ، كما دل عليه القرآن فى قوله : (ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شىء)^(٣) قال الامام الشافعى فى بيان هذا المعنى : " فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة الا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"^(٤) واذا سلم بوجود منطقة الفراغ هذه ، ففى أى الأوقات يتم ملؤها ؟ فمامن وقت الا ومن حق ولى الأمر أن يدعى أن الظروف المتغيرة توجب تغيير الحكم ، وبالتالي لا يستقر حكم فى شأن التصرفات المباحة للأفراد فى الشؤون الاقتصادية .

إنها يصح

(٥) أما ما ذكر من أن الأمر بالمباح أو النهى عنه/ من ولى الأمر ويلزم الرعية لما فيه من مصلحة عامة . . . فان هذا الدليل هو خير ما يتهمسك

(١) البهوتى ، كشف القناع : ٦٨ / ٢ . وانظر : شرح منتهى الارادات : ٣٥١ / ١ .

(٢) انظر : الشيبينى ، مغنى المحتاج : ٣٢٢ / ١ . حاشية الد سوقي : ٤٧ / ١ .

(٣) النحل : ٨٩ .

(٤) الرسالة : ١٤ . وانظر ما تقدم ص . ١٥

به فى هذه المسألة الا أنه يمكن مناقشته من وجوه :

أ : منها أن المصلحة العامة المتحققة فى الأمر بالمباح أو النهى عنه ، هل يمكن مقابلتها بما تقدم من أدلة تدل فى مجملها على أنه ليس من حق أحد ان يأمر بمباح أو ينهى عنه ؟

ب - ومنها أن المصلحة هنا يناقضها ما يتسبب فيه هذا الأمر أو النهى من ضرر خاص على المأمور به . وقد رأينا فقهاء الشافعية يرجحون أنه ان أمر ولى الأمر بصدقة أو عتق أو نحوه مما فيه اخراج مال ومشقة على النفس ، أن الصحيح عدم وجوب امتثال أمره ، كما جاء فى تحفة المحتاج : " ويظهر أن الوجوب ان سلم فى الاموال . والا فالفرق بينها وبين نحو الصوم واضح لمشتقتها غالبا على النفوس " (١) وفى معنى المحتاج : " ان الأمر بالعتق والصدقة لا يجب امتثاله ، وهذا هو الظاهر . . . اذ نفس وجوب الصوم منازع فيه فما بالك باخراج المال الشاق على النفوس " (٢) وبالتالى يمكن أن يقال على ضوء هذا أن كل مباح فى الأمر به ضرر ومشقة على النفوس يمنع ولى الأمر من التدخل فيه . وهو ما نص عليه ابن حجر الهيثمى بقوله : " . . . وكذا يقال فى كل أمر محرم عليه (أى على الامام) بأن كان بمباح فيه ضرر على المأمور به " (٣) وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى المباح بالأمر به أو النهى عنه انما هو تدخل فى الأموال . وبالتالى فان مشقة هذا التدخل على النفوس ظاهرة وضرره لا ينكسر . فهل يسلم بصحة هذا التدخل للمصلحة ، أو يقال إن مثله مثل الأمر بالصدقة والعتق فلا يجب الامتثال ؟

ج - ومنها أنه قد يسلم بأن هناك مصالح شرعية متحققة تجعل من

(١) ابن حجر الهيثمى ، تحفة المحتاج : ٧١ / ٣ .

(٢) الشربينى ، معنى المحتاج : ٣٢٢ / ١ .

(٣) تحفة المحتاج : ٧١ / ٣ ، وقوله : " وكذا يقال " أى يقال بوجوب الامتثال ظاهرا فقط لا باطنا ، الا أن يخاف الفتنة .

المباح أمرا لازم الفعل أو الترك ويجب على ولي الأمر حينئذ ان يأمر بذلك ، الا أن الأمثلة التي يمكن أن يحدث فيها مثل هذا تكون خارجة عن أصل هذه المسألة . فان هذا البحث يختص بحكم تدخل ولي الأمر في المباح المطلق الذي بقى على اباحته ولم يتعلق به ما يجعله خارجا عن حكم الاباحة ، والا ان تعلق به ما يجعله واجبا أو محرما فانه يأخذ حكمه حينئذ ، ويصبح التدخل فيه تدخلا في الأمر بالواجب أو النهي عن المحرم ، وهو خلاف التدخل في المباح . وقد أشار الى هذه المسألة الشاطبي عند حديثه عن المباح حيث قال : " . . . فانه اذا كان ذريعة الى ممنوع صار ممنوعا ، من باب سد الذرائع لا من جهة كونه مباحا " ^(١) وقسم المباح من حيث كونه وسيلة الى ثلاثة أقسام : " قسم يكون ذريعة الى منهي عنه ، فيكون من تلك الجهة مطلوب الترك . وقسم يكون ذريعة الى مأمور به وقسم لا يكون ذريعة الى شيء فهو المباح المطلق " ^(٢) .

وهذا هو باب سد الذرائع في الشريعة الاسلامية ، ونحوه القول بأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . بمعنى أن كل فعل مباح يتوصل به الى المحرم غالبا فانه يجب الامتناع عنه . وكذلك كل فعل لا يتم الواجب الا به يصبح واجب الفعل . وهذه مسائل مستثناة من الأصل . وكل مسألة يمكن أن تبحث على خصوصها لينظر هل تؤدي غالبا الى محرم أو واجب ونحو ذلك . أما بقية المباح فانه ان كان فعله لا يؤدي الى محرم أو تركه لا يخل بواجب ، فانه يبقى على الحكم الأصلي مباحا يستوى فعله وتركه .

وعلى هذا يمكن ان يحمل مثلا ماورد عن الفقهاء من أن الزارع

(١) الموافقات : ١ / ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه : ١ / ٦٦ .

أو الصانع أو البناء . . . إذا أُحتِيج إلى زراعته أو صناعته أو نحو ذلك فأن من حق ولي الأمر أن يجبرهم على ذلك . فان الزراعة والصناعة ونحوها إنما هي من حيث العموم فرض على الكفاية ، لكن من حيث دخول أى فرد بعينه فيها أو تركه لها فانه أمر مباح بالنسبة له . فليس من حق ولى الأمر أن يأمر أى فرد بعينه بالدخول أو الخروج فى أحد هذه المسائل مادامت حاجات الناس مقضية . فان احتاج الناس إلى صناعة أو زراعة فرد أو طائفة معينة ، فان الأمر بالنسبة لهم يصبح فرض عين ، ويصح الأمر به حينئذ ، كما قال ابن تيمية : " فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم صار هذا العمل واجباً يجبرهم ولى الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل . . . " (١) أما ان لم يتعين الفعل على أحد بعينه فأنه ليس من حق ولى الأمر أن يجبره عليه ، وقد أشار ابن عابدين إلى أن الفلاح فى الأرض الخراجية إذا ترك الزراعة لعذر أو لغـيـره ، فانه ليس من حق أحد أن يجبره على الزراعة والعود إلى الأرض . . (٢)

إذا تبين هذا كله فما هى النتيجة التى يمكن تحصيلها ؟ وهل يمكن أن يقال بناءً على هذه المناقشات إنه ليس من حق ولى الأمر أن يأمر بمباح أو ينهى عنه ما لم يتمحض واجباً أو محرماً ؟ (٣)

(١) الحسبة فى الاسلام : ٢٣ .

(٢) حاشية ابن عابدين : ١٩١/٥ ، ١٩٢ .

(٣) الحق ان هذه المسألة مشتبهة ويصعب الخروج منها برأى جازم ، ولو كان التوقف حلاً مشمراً لدعى إليه اشتباه هذه المسألة ، بل قد توقف ابن مسعود رضى الله عنه حين سئل عن حكم طاعة أمراء المغازى . فقد روى عنه البخارى قوله : " لقد أتانى اليوم رجس فسالنى عن أمر ما دريت ما أرد عليه . فقال : رأييت رجلاً مؤدباً نشيطاً يخرج مع أمرائنا فى المغازى ، فيعزم علينا فى أشياء لا نحصىها فقلت له : والله ما أدري ما أقول لك إلا أنا كنا مع النبى صلى الله عليه وسلم فعسى ألا يعزم علينا فى أمر إلا مرة حتى نفعله ، وإن أحدكم لن يزال بخير ما اتقى الله ، وإذا شك فى نفسه شئ سأل رجلاً فشفاه منه ، وأوشك ألا تجدوه . والذي لا إله الا هو ، ما أذكر =

لعل الأولى ان يقال إن هناك طرفين ووسطا في حكم هذه المسألة :
أما الطرفان فهما : -

الأول : ما يمكن أن يقال فيه إنه ليس لولى الأمر دور في الأمر بـه
أو النهى عنه . وهو يشمل مسائل العبادات ، فلا تصبح لأمره واجبة
ولا تحرم لمجرد نهية ، ما لم يرد دليل الشرع . كما تقدم في مناقشة من
قال بوجوب الصيام قبل الخروج للاستسقاء تنفيذا لأمر ولى الأمر^(١) .
ويدخل في هذا الطرف كل أمر بمحرم أو نهى عن واجب مما هو مسلم
اتفاقا .

الثاني : ما يمكن أن يقال فيه إن لولى الأمر دورا في الأمر به أو النهى
عنه غير منازع فيه . وهو يشمل الأمور التي هي من اختصاص ولاية الأمور
اتفاقا ، وذلك نحو اعداد الجيوش وترتيبها وقاتل الأعداء ، وتعيين الولاة
والأمراء والقضاة والعاملين على اختلاف درجاتهم ، وفرض الرواتب والأعطيات

== ما غير من الدنيا الا كالثغب شرب صفوة وبقي كدره " صحيح البخارى
مع شرحه فتح البارى : ١١٩/٦ . واذا كان ابن مسعود رضى الله
عنه يرى أنهم كانوا يطيعون الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما
يأمر به ثم يرى العزمان قد اختلف حتى انه لا يدري ما يقول وهو قد
توفى في خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه وقبل حصول الفتنة . فما
هو الحكم في وقتنا الحاضر ؟ واذا كان ابن مسعود قد توقف في
شأن طاعة أمراء المغازى والجهاد حيث الطاعة لازمة في هذه الأمور
لحاجتهم الى اجتماع الكلمة وتوحيد الصف . . فكيف يقال في الأمور
التي لا تتعلق بجهاد ولا قتال عدو ؟ وقد استفاد ابن حجر مسن
هذا الحديث جواز التوقف عن الافتاء فيما أشكل من أوامر أولى الأمر ،
قال : " ويستفاد منه التوقف في الافتاء فيما أشكل من الأمر ، كما لو
أن بعض الأجناد استفتى أن السلطان عينه في أمر مخوف بمجرد
التشهي وكلفه من ذلك ما لا يطيق . فمن أجابة بوجوب طاعة الإمام
أشكل الأمر لما وقع من الفساد ، وإن أجابة بجواز الامتناع أشكل الأمر
لما قد يفضى به ذلك الى الفتنة . فالصواب التوقف عن الجواب في
ذلك وأمثاله " فتح البارى : ١٢٠/٦ .

(١) انظر ما تقدم في هذا المبحث : ص (١١٠)

لهم ونحو ما يتعلق بشئون تنظيم البلاد والمدن وإدارتها ، وحماية أمن البلاد ومصالح العامة ، وما يتعلق بالشئون المالية وأعداد الميزانية وتحديد أوجه الصرف وإدارة الأموال العامة . . . ونحو أعداد مواصفات ومقاييس وشروط تتعلق بصناعة السلع أو استيرادها تحقيقا للمصلحة العامة وكذلك ما يتعلق بالشعرون السياسية والعلاقات الدولية ، ونحو ذلك مما هو من اختصاص ولاية الأمور قطعا . فإذا ترجح لدى ولي الأمر أمر أو نهى من بين وجوه الاختيارات الممكنة أمامه ، فإن هذه الأمور أو النهى أو النواهي تصبح واجبة الاحترام والتنفيذ على من تلزمهم . ولعل خير ما ينقل فى بيان هذا المعنى هو ما ذكره البهوتى نقلا عن صاحب الفروع (١) من الحنابلة قال عند الحديث عن حكم طاعة أمر ولي الأمر بالصوم أو الصدقة قبل صلاة الاستسقاء : " ولا يلزمهم الصيام بأمره كالصدقة . مع أنهم صرحوا بوجوب طاعته فى غير المعصية ، وذكره بعضهم اجماعا . قال فى الفروع : ولعل المراد فى السياسة والتدبير والأمر المجتهد فيها لا مطلقا " (٢) وهذا يعنى ان وجوب طاعة ولي الأمر تختص بأمور ، وهى ما عبر عنه بالسياسة والتدبير والأمر المجتهد فيها . ولم يعتبر الأمر بالصوم أو الصدقة من شئون السياسة والتدبير ، لأن السياسة والتدبير تعنى ما تقدمت الإشارة اليه فى هذا الطرف من الأمور التى هى من اختصاص ولاية الأمور . وكذلك لم يعتبر الصوم أو الصدقة من الأمور المجتهد فيها ، لأن الأمور المجتهد فيها هى الأمور التى وقع فيها الاجتهاد ، واختلف فيها المجتهدون وفيها أكثر من قول ، فإن اختار ولي الأمر أحد الأقوال وجب امتثال أمره ، ولا يقال حينئذ إن المسألة مجتهد فيها بل تجب طاعته ويصبح أمره رافعا للخلاف . وعليه فانه يمكن أن يقال إن

(١) كتاب الفروع فى فقه الحنابلة للشيخ شمس الدين أبى عبد الله محمد بن مفلح الحنبلى المتوفى سنة ٧٦٣ هـ .

(٢) كشف القناع : ٢ / ٦٨ . وانظر : شرح منتهى الإرادات : ١ /

المباح اذا ثبت فى الشرع اباحته فانه لا يصبح أمراً مجتهداً فيه ، بمعنى أنه لا يمكن أن يقال انه موضع اجتهاد ويمكن القول بحرمة أو وجوبه مثلاً فيصبح من حق ولى الأمر أن يأمر بأحد هذه الاجتهادات . وبالتالى يقال أيضاً فى شأن ما أشار اليه الشيخ مصطفى الزرقا من حق السلطان فى الأمر فى المسائل الاجتهادية . . ان هذا لا يشمل بطلان العقود الجائزة النافذة شرعاً ، لأنه ان اتفق على أن العقد مباح نافذ شرعاً فانه لا يكون حينئذ موضع اجتهاد المجتهدين .

أما الوسط فى شأن حكم هذه المسألة فهو موضع النزاع وهو يشمل المباح الذى يتعلق بتصرفات الناس الخاصة ، وما اعتادوا القيام به فى شئون معاملاتهم المختلفة ، كبيعهم وتجاراتهم وعقودهم المختلفة . . . والذى يظهر من مجمل الأدلة والمناقشات المتقدمة أن الأصل فى هذا هو حرية الأفراد فى التصرف وعدم صحة الحجر عليهم ، ماداموا يتصرفون فى حدود ما أباحه الشرع لهم . ونجتزئ فيما يلى بعضاً مما قاله ابن تيمية مشيراً الى نحو هذا التقسيم وهذه النتائج قال : " ان تصرفات العباد من الأقوال والأفعال نوعان : عبادات يصلح بها دينهم ، وعادات يحتاجون اليها فى دنياهم . فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التى أوجبها الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها الا بالشرع . وأما العادات فهى ما اعتاده الناس فى دنياهم مما يحتاجون اليه بالأصل فيه عدم الحظر ، فلا يحظر منه الا ما حظره الله سبحانه وتعالى ، وذلك لأن الأمر والنهى هما شرع الله . . . ولهذا كان أحمد وغيره من فقهاء أهل الحديث يقولون : إن الأصل فى العبادات التوقيف ، فلا يشع منها الا ما شرعه الله تعالى ، والا دخلنا فى معنى قوله : (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله . . .) ^(١) . والعادات الأصل فيها العفو ، فلا يحظر منها الا ما حرّمه ، والا دخلنا فى معنى قوله :

قل أرأيتم ما أنزل الله ^{عليه} من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا . . . (١) . . . وإذا كان كذلك فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة ، كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا ما لم تحرم الشريعة . . . (٢) وقد ذكر ابن عابدين أنه لا يجوز شرعا لأهل الصنائع والحرف التحجير على غيرهم ومنعهم إذا أرادوا الاشتغال في حرفتهم ، إذا كانوا متقنين لها أو أرادوا تعلمها . (٣)

وأخيرا يمكن أن نختم هذا المبحث بالأثر المروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، حين نهى عن المغالاة في المهور ، وأراد تحديد المهر بما رأى أنه المصلحة ، فعارضته امرأة فقالت : " ماذا لك . قال : ولم ؟ قالت : لأن الله تعالى يقول : (وآتيتم أحداهن قنطارا ، فلا تأخذوا منه شيئا ، تأخذونه بهتانا وإثما مبينا) (٤) فقال عمر رضوان الله عليه : امرأة أصابت ورجل أخطأ " (٥) وفي رواية : " اللهم اغفر ، كل انسان أفقه من عمر " (٦) ولا شك أن المغالاة في المهور ليست أمرا مستحبا فضلا عن أن تكون واجبة ، وأقل ما يقال فيها إنها مباحة . والآية السستى استدلت بها المرأة لاتفيد أكثر من ذلك . فتصويب عمر رضى الله عنه للمرأة وتخطيته لنفسه يدلان على أن النهى عن المباح من قبل ولى الأمر لا يصح وان كان لمصلحة رآها . بل ويمكن أن يقال نحو هذا في المكروه ، فان زيادة المهر بما يتجاوز قدرة الزوج تكره ، وعمر رضى الله عنه لم ينه إلا لذلك . وقد روى أبو داود والترمذى خبر نهى عمر عن المغالاة في المهور وفيه : " ألا لا تغالوا بصدق النساء ، فانها لو كانت مكسرة في الدنيا أو تقوى عند الله كان أولاكم بها النبي صلى الله عليه وسلم .

(١) يونس : ٥٩ .

(٢) الفتاوى : ١٦ / ٢٩ - ١٨ .

(٣) حاشية ابن عابدين : ١٤٨ / ٦ .

(٤) النساء : ٢٠ .

(٥) ابن الجوزى ، مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب : ١٤٩ . وانظر :

تفسير النسفى : ٢١٦ / ١ ، ابن تيمية ، الفتاوى : ٣٨٤ / ٣٥ ، ٣٨٥ ،

تكملة المجموع : ٣٢٦ / ١٦ ، ٣٢٧ .

ما أصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة من نسائه ولا أُصدقست امرأة من بناته أكثر من ثنتي عشرة أوقية" ^(١) قال ابن العربي : " وهذا لم يقله عمر على طريق التحريم ، وإنما أراد به الندب الى التعليم وقد تناهى الناس فى الصدقات حتى بلغ صداق امرأة ألف ألف ، وهذا قل أن يوجد من حلال " ^(٢) فهذا يعنى أن نهى عمر كان على سبيل التعليم والارشاد لما هو أفضل وأولى وفيه مصلحة للجميع ، فان قبل الأفراد هذا النصح فيها ونعمت ، والا لم يكن النهى ملزما لهم ، اذ أنهم يتصرفون فى حدود المباح ، وليس من حق ولى الأمر النهى عنه ، وقد نقل ابن العربي عن عطاء قوله : " وقد سئل عطاء عن رجل غالى فى صداق امرأة ، أيرده السلطان ؟ قال : لا " ^(٣)

(١) الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ٣٦ / ٥ . وقال : هذا حديث حسن صحيح . والمنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٤٦ / ٣ . وذكر أن فيه أبا العجفاء وهو مختلف فيه . . . وذكر محققه أحمد محمد شاكر أن الحديث رواه أحمد فى المسند مطولا ومختصرا وقد بنيت الدلائل هناك على صحته ووصله .

(٢) أحكام القرآن : ٣٦٤ / ١ ، ٣٦٥ .

(٣) المصدر نفسه : ٣٦٥ / ١ . وانظر توجيه بعض النقول عن عمر رضى الله عنه فى مسألة المرأة والنهى عن المباحات ، عند الحديث عن حكم تحديد الملكية فى الاسلام ص ٦٨٥ . .

المبحث الثالث

السياسة الشرعية ودلالاتها على أحكام الحرية الاقتصادية
والتدخل

تمهيد :
=====

هل يصح أن يقال أن من حق الدولة في الإسلام أن تتدخل في
النشاط الاقتصادي وأن تحد من الحرية الاقتصادية الفردية ، وذلك ضمن
إطار العمل بقاعدة السياسة الشرعية التي تتبعها الدولة لإدارة شؤون
البلاد بما في ذلك الشؤون الاقتصادية ؟

أشار بعض الباحثين إلى أن مسألة السياسة الشرعية يمكن أن تنظم
عمل ولي الأمر في تنفيذ التكاليف الواجبة على الأفراد في الأموال التسيى
يملكونها كوجوب استثمارها ووجوب اتباع أرشد السبل في الاستثمار ونحو ذلك
وذلك بحسب ظروف كل بلد إسلامي وبحسب الوقائع المحيطة بالمسألة . (١)

ولعل الأولى في الإجابة على السؤال المتقدم أن يقال أنه إذا أريد
التعرف على مقدار التدخل الممكن في الحرية الاقتصادية ضمن هذه القاعدة
فانه يتعين بيان مفهوم السياسة وما المقصود منها في الإسلام ؟ وتحديد
ما هو من قبيل السياسة الشرعية المتفق عليها ، وما ليس كذلك ، ومن ثم بيان
مدى العلاقة بين السياسة الشرعية وأحكام الحرية الاقتصادية ، وما هي
الأساليب التي يمكن^{أن} تتبعها الدولة للتأثير في النشاط الاقتصادي مما هو
داخل في إطار السياسة الشرعية ؟ .

(١) انظر: د . محمد عبد الله العربي ، النظم الإسلامية : ١٣٧ ، ١٣٩ .
وسياشي الحديث عن حكم استثمار الأموال وحكم تعطيلها عند الحديث
عن حرية الملكية ص ٥٨٥

تحديد ماهية السياسة في الشرع وبيان أحكامها : =====

السياسة في اللغة : القيام على الشيء بما يصلحه . وهي مصدر
ساس الأمر سياسة أي قام به .

وفى التاج : سست الرعية سياسة بالكسر ، أمرتها ونهيتها . (١)

ولفظ السياسة في الاصطلاح قد يطلق ويراد به السياسة الشرعية
المعتبرة ، وقد يراد به السياسة المجردة وإن لم تكن شرعية ، كما أن السياسة
الشرعية تختلف معانيها باختلاف مراد أصحابها منها ، وذلك أنه لا يوجد
معنى واحد فقط للسياسة الشرعية ، بحيث إذا أطلق لفظ السياسة يكون هنو
المراد ، بل يوجد لها عدة اطلاقات ، وفيما يلي بيان لأهم معاني السياسة
التي ذكرها الفقهاء ، سواء أكانت سياسة شرعية معتبرة أم لم تكن كذلك :

أولاً : قد يطلق لفظ السياسة ويراد به معنى خاص لدى الفقهاء ،
=====

وهو تغليظ العقوبة وزيادة زجر وتأديب المذنبين ، وذلك نحو تحريق
أبي بكر للوطية وتحريق علي للزنادقة (٢) ، ونحو القتل في الجرائم
إذا تكررت في أصحابها نحو السارق وقاطع الطريق إذا تكرر منهم ذلك ،
أو نحو قتل الزنديق أو الجاسوس المسلم أو المبتدع الداعي إلى بدعته . . .
إذا رأى الإمام أن المصلحة تقتضي قتل هؤلاء اكتفاء لشركهم .
فقد ذكر الفقهاء أن ذلك له سياسة لإصلاح أمر المجتمع (٣) .

وقد عرف ابن عابدين هذا النوع من السياسة بقوله : " تغليظ جناية
لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد (٤) " .

(١) الزبيدي ، تاج العروس : مادة (سوس) .

(٢) ابن القيم ، الطرق الحكيمة : ٢١ وما بعدها .

(٣) ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ١٠٩ وما بعدها .

ابن عابدين ، الحاشية : ٦٢/٤ ، ٦٣ .

(٤) الحاشية : ١٥/٤ .

وذكر أن المراد من قوله : " لها حكم شرعى " أنها تدخل ضمن قواعد الشرع دون أن يوجد نص على خصوصها ، فإن من ضمن قواعد الشرع ومبادئه حسم مواد الفساد واقتلاع الشرا ببدء قبل أن يستشرى ، لاستبقاء العالم واستصلاحهم . (١)

وقد أشار ابن عابدين الى أن لفظ السياسة بهذا المعنى يصبح مرادفا للفظ (التعزير) وذكر أن باب التعزير هو المتكفل لأحكام السياسة (٢) . أى إذا خصصت السياسة بمعنى الزجر وزيادة العقوبة وذلك أن التعزير يقع فى المعاصى التى ليس لها حد مقدرفى الشرع ، وانما تكون موكولة الى تقدير الحاكم بحسب ما يراه كافيا للزجر فى مثل هذه المعاصى .

والسياسة بهذا المعنى ليس لها علاقة ظاهرة بموضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ، فزجر الامام للعصاة ، وتأديبه لهم لا يرتبط بمسألة تدخله فى الشؤون الاقتصادية . وبالتالي فانه لا دلالة فى السياسة بهذا المعنى على حكم التدخل من الصحة أو الفساد .

ثانيا : وقد تحدث ابن القيم فى كتابيه الطرق الحكيمة واعلام الموقعين عن السياسة الشرعية على أنها طريقة من طرق اثبات الحقوق ، مكملنة للبيئة واليمين ونحو ذلك . (٣) وتبعه فى ذلك ابن فرحون فى كتابه تبصرة الحكام ، حيث تحدث عن السياسة الشرعية على أنها طريقة من طرق الحكم فى الشرع . (٤) ويمكن أن يمثل للسياسة هنا بالحبس والضرب فى التهمة اذا ظهرت أمارات الريبة فى المتهم وعدم البيئة ، ونحو ذلك من الطرق التى ينتهجها القضاة لاستخراج الحقوق لأصحابها وتحقيق العدل ومنع الظلم .

(١) المصدر نفسه .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) الطرق الحكيمة : ١٧ وما بعدها ، اعلام الموقعين : ٣٧٢/٤ وما بعدها .

(٤) تبصرة الحكام : ١٣٢/٢ وما بعدها .

وتعريف السياسة بهذا المعنى ليس له علاقة أيضا بموضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ، لأن المراد منه كما تقدم هو تسهيل الحكم للقضاة بالكشف عن أهل الجرائم والمتهمين ، والحكم بالقرائن الظاهرة ونحو ذلك . (١)

ثالثا : ومع أن ابن القيم قد بحث السياسة الشرعية ضمن طرق الحكم إلا أنه قد ذكر لها تعريفا أعم من أن تكون السياسة فيه مجرد طريقة من طرق الأحكام وإثبات الحقوق ، فقد نقل عن ابن عقيل الحنبلي قوله : " السياسة ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحى " (٢)

ونحو هذا التعريف للسياسة الشرعية ما عرفها به ابن نجيم حيث ذكر أنها : " فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي " (٣) وقد أورد ابن نجيم هذا التعريف عند الحديث عن السياسة بمعنى تغليظ العقوبة ، كما في الجمع بين النفي والجلد في الزاني البكر ، فإن النفي ليس من تمام الحد عند الحنفية ، وإنما هو زيادة عليه ، وصح من باب السياسة وتغليظ العقوبة لا من باب الحد .

إلا أن هذا التعريف الذي أورد به ابن نجيم أوسع من أن يكون المراد منه مجرد تغليظ العقوبة فإن قوله : " فعل شيء " يعم كل أفعال وتصرفات الحاكم التي يراد منها مصلحة الأمة وإن لم يوجد لكل تصرف من هذه التصرفات دليل يخصه من الشرع ، سوى ما في هذا التصرف من تحقيق مصلحة شرعية معتبرة .

(١) وقد ذكر الماوردي أن سياسة الكشف عن المجرمين والمتهمين إنما هي للسلطان والأمراء لا للقضاة . انظر : الأحكام السلطانية : ٢١٩ - ٢٢١ ومثله عند أبي يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٥٧ - ٢٦٠ . وقد ذكر ابن فرحون أن للقاضي تعاطي ذلك . انظر : تبصرة الحكام : ٢ / ١٤٢ وما بعدها (٢) الطرق الحكمية : ١٧ (٣) البحر الرائق : ١١ / ٥ .

والسياسة الشرعية بهذا المعنى ترادف العمل بالمصلحة المرسلّة في الشريعة الاسلاميّة (١) . أي المصلحة التي لم يرد من الشرع دليل يدل على خصوصها الا أنها تدخل ضمن أصل شهدت له النصوص في الجملة ، وتؤدي هذه المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع التي عرفت بالكسب والسنة والاجماع (٢) . ودليل المصلحة دليل معتبر في الاسلام ، الا أنه لا يكون في المسائل التي ورد النص من الشرع على خصوصها ، فان المصلحة تكون حينئذ في اتباع النص ، ولا يمكن أن تعارض المصلحة نص الشرع .

وعليه فان السياسة الشرعية بهذا المعنى تعنى التوسعة على الحكام في أن يتصرفوا في الأمور المستجدة بما يقتضى المصلحة العامة ويحقق مقصود الشرع .

وقد ذكر ابن فرحون نقلا عن القرافي أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع ، بل تشهد له أدلة الشرع ، واستدل على ذلك بصحة العمل بالمصالح المرسلّة وبكثرة وانتشار الفساد ووجوب رفع الضرر ، واختلاف الأحكام باختلاف الأحوال والأزمان ونحو ذلك . (٣)

(١) عبد الوهاب خلاف ، السياسة الشرعية : ٤ .

(٢) الغزالي ، المستصفى : ١ / ٣١٠ ، ٣١١ . د . حسين حامد حسان ،

المدخل لدراسة الفقه الاسلامي : ١٩٧ .

(٣) تبصرة الحكام : ٢ / ١٥٠ - ١٥٢ . ومقصوده من الأحكام السياسية ما تقدم من الطرق المستخرجة لاثبات الحقوق . . . الا أن الأدلة التي أوردها والتفصيل الذي ذكره يمكن أن يستفاد منه ما هو أعم من ذلك حيث قال : " قال القرافي : واعلم أن التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفا للشرع بل تشهد له الأدلة . . . وتشهد له أيضا القواعد الموجودة : أحدها : أن الفساد قد كثر وانتشر بخلاف العصر الأول ، ومقتضى ذلك اختلاف الأحكام بحيث لا تخرج عن الشرع بالكلية ، لقوله صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار " وترك هذه القوانين يؤدي الى الضرر ، ويؤكد ذلك جميع النصوص الواردة بنفي الحرج .

وثانيها : أن المصلحة المرسلّة قال بها مالك - رضي الله عنه - وجمع من العلماء . . . ويؤكد العمل بالمصالح المرسلّة أن الصحابة - رضوان الله عليهم - عملوا أمورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار . . . =

وفى مجال تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى وتحديد ها للحرية الاقتصادية الفردية ، يمكن أن يقال انه ما كان من مسائل التدخل جديدا على البحث الشرعى ، ولم يرد فى الشرع دليل يخصه ، فانه يلزم الدولة حينئذ أن تتصرف فى هذه المسائل بما يتفق والمصلحة العامة ويحقق مقاصد الشرع ، ويدخل ضمن أهداف ومبادئ النظام الاقتصادى الاسلامى ، ولا يتعارض مع أسس ومبادئ الشريعة الاسلامية . ويدخل ضمن هذا كثير من مسائل الاقتصاد الفرعية التى لم يرد فى الشرع دليل يخص كل مسألة بعينها ، كالأنظمة التى تصدرها الدولة للاعانات والقروض أو تشجيع الانتاج والتصدير أو تحديد الاستيراد ، أو بعض أوجه السياسات النقدية التى لا تخالف الشرع كالرقابة على الاصدار ، أو الرقابة على النقد الأجنبى ، أو بعض سياسات

== وثالثها : أن الشرع شدد فى الشهادة أكثر من الرواية لتوهم العداوة فاشتراط العدد والحرية ووسع فى كثير من العقود للضرورة كالعرايا والمساواة وضيق فى الشهادة فى الزنا فلم يقبل فيها الا أربعة يشهدون بالزنا كالمروء فى المكحلة ، وقبل فى القتل اثنين والدماء أعظم لكن المقصود الستر . . . وهذه المبادئ والاختلافات كثيرة فى الشرع ، لاختلاف الأحوال ، فلذلك ينبغى أن يراعى اختلاف الأحوال والأزمان ، فتكسبون المناسبة الواقعة فى هذه القوانين السياسية مما شهدت لها القواعد بالاعتبار ، فلا تكون من المصالح المرسله بل أعلى مرتبة فتلحق بالقواعد الأصلية .

ورابعها : ان كل حكم من هذه القوانين ورد دليل يخصه أو أصل يقاس عليه

وخامسها : أنه يعضد ذلك من القواعد الشرعية ، اذ الشرع وسع للمرضع فى النجاسة اللاحقة لها من الصغير معالم تشاهده كثوب الارضاع ، ووسع فى زمان المطر فى طين المطر على ما فيه من القذر والنجاسة ، ووسع لأصحاب القروح فى كثير من نجاستها ، ووسع للغازى فى بول فرسه ، ووسع لصاحب البواسير فى بللها ، وجوز الشارع ترك أركان الصلاة وشروطها اذا ضاق الحال كهالة الخوف ونحوها ، وذلك كثير فى الشرع ، ولذلك قال الشافعى : " ما ضاق شئ الا اتسع " يشير الى هذا الموطن . فكذاك اذا ضاق علينا الحال فى درء المفسد اتسع كما اتسع فى تلك المواطن . . . الخ . . .

التنمية الاقتصادية التي تتخذها الدولة للاسراع بالنمو الاقتصادي للبلد . . . ونحو ذلك من أوجه السياسات الاقتصادية المتعددة . وهي مسائل عديدة ومتجددة يصعب حصرها ، كما أنها مسائل متغيرة لا يقف تطبيقها على طريقة معينة بل يختلف باختلاف الظروف المحيطة . وباختلاف الزمن ، وبالتالي فإن ما حكم بصحته بناءً على تحقيقه لمصلحة شرعية معتبرة ، لا يعتبر حكماً لازماً ومستمراً في كل الأحوال والأزمان بل يبقى حكماً لازماً لهذه المسألة مابقيت المصلحة ، فإن تغيرت تغير الحكم بموجبها .

وقد أشار ابن القيم الى هذا المعنى عند حديثه عن بعض الأمثلة للسياسات الشرعية التي انتهجها بعض الخلفاء الراشدين كتحريق عمر لحانوت الخمار ، والزامه ~~للق~~ ثلاثاً بكلمة واحدة بالطلاق البائن ، ومنعه بيع أمهات الأولاد . . . ونحو ذلك .

قال ابن القيم : " والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة تختلف باختلاف الأزمنة ، فظننا من ظننا شرائع عامة لازمة للأمة الى يوم القيامة ولكل عذر وأجر " (١)

والسياسات التي تتخذها الدولة في هذا المجال لتحقيق المصلحة العامة لا يلزم منها أن تكون دائماً سياسات تدخلية وتحد من حرية الفرد الاقتصادية بل ان اقتضت المصلحة ان تكون سياسة الدولة في مسألة ما هي تشجيع الحرية الاقتصادية الفردية وترك التدخل ، فإن الحكم الشرعي يكون كذلك ، فالمصلحة الراجحة هي الفيصل في هذا الشأن .

بل قد اعتبر الفقهاء تصرف الولاية في الأمور العامة بموجب المصلحة قيـداً على حرية الولاية في التصرف قبل أن يعتبروه وسيلة لهم لتقييد حريات الأفراد تجد ذلك واضحاً من خلال الأمثلة والنصوص التي أوردوها تحت ماعرف في

الفقه بقاعدة (تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة) (١) والتي أشار الدكتور الزرقا الى المراد منها بقوله : " هذه القاعدة ترسم حدود الادارة العامة والسياسة الشرعية في سلطان الولاة وتصرفاتهم على الرعية ، فتفيد أن أعمال هؤلاء الولاة وتصرفاتهم النافذة على الرعية الملزمة لها في حقوقها العامة والخاصة يجب أن تبني على مصلحة الجماعة وتهدف الى خيرها فكل عمل أو تصرف من الولاة على خلاف هذه المصلحة مما يقصد به استثناء أو استبعاد ، أو يؤدي الى ضرر أو فساد هو غير جائز " (٢)

ومن الأمثلة التي أوردها الفقهاء تحت هذه القاعدة قولهم انه ليس للامام أن يعفو عن قاتل من لا ولى له وانما له القصاص أو الصلح ، كما أن ليس له أن يبطل قضية القضاة ، أو يعين الولاة أو القضاة أو الأئمة غير الأمناء والأكفيا ، كما أنه في قسمة أموال بيت المال ليس له تقديم غير الأحوج على الأحوج .

ونقل السيوطي عن السبكي قوله : " ان التملك والاعطاء انما هو من الله سبحانه وتعالى لا من الامام ، فليس للامام أن يملك أحدا الا ما ملكه الله ، وانما وظيفة الامام القسمة والقسمة لا بد أن تكون بالعدل " . (٣)

ومن خلال هذه الأمثلة ونحوها يتبين أن مراد الفقهاء من هذه القاعدة هو بيان منهج الولاة في التصرف في الأمور التي جعل أمر التصرف والخيار فيها اليهم . وهم في خيارهم هذا يلزمهم فعل المصلحة ، فان أقدموا على فعل بمجرد الرأي والتشهي ولم تكن المصلحة فيه ، فان فعلهم هذا لا ينفذ ، وهو ما عبر عنه ابن نجيم بقوله : " اذا كان فعل الامام مبنيا على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة لم ينفذ أمره شرعا الا اذا وافقه ، فان خالفه لم ينفذ ، ولهذا

(١) انظر: القرافي ، الفرق : ٣٩/٤ . العزبن عبد السلام ، قواعد الأحكام

في مصالح الأنام ٨٩/٢ . السيوطي ، الأشباه والنظائر : ١٢١ ، ابن نجيم

الأشباه والنظائر : ١٢٣ ، د . مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام :

١٠٥٠/٢ . د . محمد سلام مذكور ، المدخل للفقه الاسلامي : ٢٨١ .

(٢) د . مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام : ١٠٥٠/٢ .

(٣) الأشباه والنظائر : ١٢٢ .

قال الامام أبو يوسف - رحمه الله - : " وليس للامام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف " (١) وقال قاضيخان في فتاواه : " ولو أن - سلطاناً أذن لقوم أن يجعلوا أرضاً من أرض البلدة موقوفة على المسجد أو أمرهم أن يزيدوا في مسجدهم . قالوا : ان كانت البلدة فتحت عنوة وذلك لا يضر بالمار والناس ينفذ أمر السلطان فيها ، وان كانت البلدة فتحت صلحاً تبقى على ملك ملاكها ، فلا ينفذ أمر السلطان فيها " . (٢)

فمن هذا النص يتبين أن تصرف الولاية على الرعية بموجب المصلحة لا يشمل جميع أوجه التصرفات الممكنة بل يتخصص بالمسائل التي هي اليهم كتنفيذ العقوبات وتقسيم الأموال وتعيين الولاية واعداد الجيوش ونحو ذلك من الوظائف سواء أكانت اقتصادية أم غير اقتصادية . أما التصرفات التي لم يجعلها الشرع اليهم كتصرفهم في أملاك الأفراد الخاصة بهم فانها لا تنفذ ، لأن الشرع جعل أمر التصرف في هذه الأملاك لأصحابها . (٣)

وعمل الولاية بموجب هذه القاعدة يبقى كما تقدم في حدود التصرفات التي لم يرد في الشرع ما يدل على خصوصها ويحدد دور الولاية فيها أما المسائل التي ورد النص الصريح الثابت من الشرع على حكمها ، فان الولاية ملزمة باتباعه ، وسيكون هذا الاتباع هو المصلحة الحقيقية ، اذ المصلحة الحقيقية لا يمكن أن - تعارض النصوص الشرعية الثابتة .

يقول الدكتور محمد سلام مذكور عند حديثه عن قاعدة التصرف على الرعية منوط بالمصلحة : " هذه من قواعد السياسة الشرعية التي تقيد تصرفات الولاية - وتحدد لها بأن تكون في حدود المصلحة فكل تصرف يقصد به استغلال النفوذ أو

(١) انظر : أبو يوسف ، الخراج : ٦٦ ، ٦٥ .

(٢) الأشباه والنظائر : ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٣) انظر ما يأتي في مبحث حرية الملك .

الاستبداد بالسلطان ، فهو غير جائز شرعا ، ولا سيما اذا خالف نصا ^(١) . فهذا لبيان أن هذه القاعدة فى الأصل قيد على تصرفات الولاية ، ثم انه لا يمكن العمل بموجبها بما يخالف النصوص .

ويمكن أن يقال بناء على ذلك أن كل ما يتعلق بمسائل الحرية الاقتصادية أو تدخل الدولة فى الأنشطة الاقتصادية مما ورد دليل من الشرع يخصه ، فانه يلزم الدولة حينئذ ان تتصرف بموجب هذا الدليل ، ولا يمكن أن يعارض النص حينئذ بالمصلحة ، بل ان المصلحة الحقيقية فى هذه الحالة هى فى اتباع النص . وذلك فى نحو كثير من المسائل كالتدخل فى السوق بالتسعير . وتحديد الأجر أو محاربة الاحتكار ، ونحو فرض الضرائب أو تأمين وسائل الانتاج أو نزع الملكية أو تحديد ها أو الحجر على الفرد فى تصرفاته المالية ، ونحو ذلك مما أتى الشرع على ذكر حكمه ، وأتى أو يأتى تفصيله خلال هذا البحث .

رابعاً : وقد أعطى ابن تيمية السياسة الشرعية أوسع معانيها فى رسالته المسماة بالسياسة الشرعية فى اصلاح الراعى والرعية . حيث تحدث عن السياسة الشرعية على أنها تشمل كل التصرفات التى يقوم بها الولاية والحكام - لإدارة شئون البلاد وتسيير أمور الدولة الإسلامية ، وهى بذلك تشمل كل الوظائف الشرعية التى تطالب بها الدولة الإسلامية ، كحفظ الأمن ، وإقامة الحدود ، وحفظ الحقوق وصيانة الأموال ونحو ذلك . وقد جعل ابن تيمية مبنى السياسة الشرعية الصحيحة يقوم على قاعدتى : أداء الأمانات ، والحكم بالعدل . فقال : " فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة " ^(٢)

وبهذا المعنى الواسع تكون السياسة الشرعية أوسع من أن يراد بها مجرد التعزير وتغليظ العقوبة ، أو تكون مجرد طريقة من طرق اثبات الحقوق والحكم بين الناس ، أو تكون مخصوصة بالحكم بالمصالح المرسله فيما لم يرد نص على خصوصه ، بل يكون المراد منها على هذا المعنى اتباع الشرع فيما جاء به وتطبيق

(١) المدخل للفقه الإسلامى : ٢٨١ .

(٢) السياسة الشرعية : ٧ .

أحكامه وطرقه فى إدارة شئون الدولة الإسلامية .

وهذا المعنى العام للسياسة يوافق التعريف الذى أورده التهانوى حيث ذكر أن السياسة هى : " استصلاح الخلق بإرشادهم الى الطريق المنجى فى الدنيا والآخرة " (١) .

وقال ابن عابدين بعد أن نقل هذا التعريف : " وهذا التعريف - للسياسة العامة الصادقة على جميع ماشرعه الله تعالى لعباده من الأحكام الشرعية " (٢) ونحو هذا التعريف للسياسة الشرعية بمعناها العام الواسع ما عرفها به الشيخ عبد الوهاب خلاف ، حيث ذكر أن السياسة الشرعية هى : " علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التى تتفق وأصول الاسلام ، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص " (٣)

وعليه فإن السياسة الشرعية بهذا المعنى هى حكم الدولة للأفراد وإدارتها للبلاد بموجب الشرع ، ويشهد لهذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم : " كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء ، كلما هلك نبي خلفه نبي ، وإنه لا نبي بعدى وستكون خلفاء " (٤) الحديث .

فمهمة الخلفاء والولاة الذين خلفوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى سياسة الناس ، هى سياستهم بموجب سياسته صلى الله عليه وسلم ، أى بموجب شريعة الاسلام . (٥) وفى مجال إدارة الدولة وتدبيرها لشئون الاقتصاد ، تكون سياستها حينئذ مبنية على سياسة الشرع ، فما كان من ذلك منصوص على حكمه ، فإن السياسة الشرعية حينئذ هى اتباع النص وما لم يرد على حكمه دليل خاص اجتهد فى استنباط حكمه بحسب ما تقتضيه المصلحة كما تقدم ؛ كل ذلك فى اطار مبادئ الشريعة وأسسها وطرق استنباط أحكامها .

(١) كشف اصطلاحات الفنون : ٣ / ٧١ . (٢) حاشية ابن عابدين : ٤ / ١٥

(٣) السياسة الشرعية : ٥ (٤) صحيح مسلم مع شرح النووي : ١٢ / ٣٣

(٥) انظر ما تقدم ص ٦٢

أما ان تقدمت الدولة لادارة شئون البلاد بأوجه السياسات المختلفة التي تليها اجتهادات الأفراد الخاصة دون الالتفات الى ما جاء به الشرع فانها بذلك تتبع سياسة باطلة . وهذا هو أحد معاني السياسة اذا أطلقت والمعنى الأخير لها وبيانه فيما يلي :-

خامساً : الاطلاق الأخير للسياسة هو ما يعرف بالسياسة المجردة أو السياسة المدنية . وقد عرفها طاش كبرى زاده بقوله : " علم يعرف منه أنواع الرياسات والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها من أحوال السلاطين والملوك والأمراء وأهل الاحتساب والقضاة والعلماء وزعماء الأموال ووكلاء بيت المال ومن يجرى مجراهم " (١) ثم قال : " ومن جملة مسائل علم السياسة معرفة ما ينبغي عليه الملك والسلطنة في نفسه وحال أعوانه ، وأمر رعاياه ، وعمارة المدن

وكتاب السياسة لارسطو طاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم وكتاب آراء المدينة الفاضلة لأبى نصر الفارابى جامع لقوانينه " (٢) . كما أشار الى هذا النوع من السياسة التهانوى ، حيث ذكر أن السياسة نوعان فقال : " النوع الأول : سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر ، فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة . والسياسة المدنية من أقسام الحكمة العملية ، وتسمى بالحكمة السياسية ، وعلم السياسة ، وسياسة الملك ، والحكمة المدنية ، وهو علم تعلم منه أنواع الرياسة والسياسات وسياسة الملك ، والحكمة المدنية وأحوالها " (٣) فكان التهانوى بهذا التقسيم يشير الى أن السياسة المدنية قسم مغاير للسياسة الشرعية . وهو ما أكدده ابن تيمية ، حيث أشار الى ظهور ما يعرف بلفظ السياسة أو السياسة المجردة ، وذكر أن هذا اللفظ أصبح مغايراً لمعنى الشرع ، حتى

(١) مفتاح السعادة : ٤٠٧/١ .

(٢) المصدر نفسه : ٤٠٨/١ .

(٣) كشف اصطلاحات الفنون : ١٧٢/٣ .

صار يقال : الشرع والسياسة . فقال : " . . . وتعاطم الأمر في كثير من أمصار المسلمين ، حتى صار يقال : الشرع والسياسة ، وهذا يدعو خصمه الى الشرع وهذا يدعو الى السياسة . سوف حاكما أن يحكم بالشرع والآخـر بالسياسة " (١)

فالسياسة بهذا المعنى تعنى اذا : ما يفرضه الولاية من أنظمة وقوانين لادارة شئون البلاد ، دون أن يحتكموا الى الشرع في ذلك ، وانما يتبعوا في ذلك ما تمليه عليهم عقولهم وحكمتهم سواء اتفقوا في ذلك مع الشرع أم لم يتفقوا .

وقد أشار ابن تيمية الى سبب ظهور هذا النوع من السياسة لدى الحكام المسلمين فقال : " والسبب في ذلك أن الذين انتسبوا الى الشرع قصروا في معرفة السنة ، فصارت أمور كثيرة اذا حكموا ضيعوا الحقوق ، وعطلوا الحدود ، حتى تسفك الدماء وتؤخذ الأموال ، وتستباح المحرمات والذين انتسبوا الى السياسة صاروا يسوسون الناس بنوع من الرأى ، من غير اعتصام بالكتاب والسنة " (٢)

كما ذكر ابن القيم أيضا سبب ظهور هذا النوع من السياسة فقال بعد أن ذكر أن طائفة من المنتسبين الى الشريعة قد سدوا على أنفسهم كثيرا من الطرق الصحيحة لمعرفة الحق ، بسبب ظنهم مناقاتها لقواعـد الشرع : " ولعمر الله انها لم تناف ما جاء به الرسول ، وان نافى ما فهموه من شريعته باجتهادهم . والذي أوجب لهم ذلك ، نوع تقصير في معرفة الشريعة وتقصير في معرفة الواقع ، وتنزيل أحدهما على الآخر ، فلما رأى ولاية الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم الا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا ، وفسادا عريضا ، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك ، واستنقاذها من تلك المهالك " (٣)

(١) الفتاوى : ٣٩٢/٢٠ . (٢) الفتاوى : ٣٩٢/٢٠ .

(٣) الطرق الحكمية : ١٨ ، ١٩ .

وهذا النوع من السياسة يعتبر من السياسة الباطلة ، لأنه لا بد وأن يقود الى ما يخالف الشرع (١) ، وقد منعه ابن تيمية ، وذكر أن الدولة لا بد أن تسوس الناس بالشرع ، فقال : " ثم قول القائل بعد : هذا سياسة اما أن يريد أن الناس يساسون بشرعية الاسلام . أم هذه السياسة من غير شريعة الاسلام ، فان قيل بالأول فذلك من الدين ، وان قيل بالثانى فهو خطأ " (٢)

وعليه فانه يمكن أن يقال فى مسألة السياسات الاقتصادية التى تتخذها الدولة لتسيير شئون الاقتصاد (٣) ، انه لا بد أن تكون هذه السياسات — متمشية مع أصول الشرع ، والا فهى سياسات باطلة . وفى الوقت الحاضر ، وفى مجال السياسات الاقتصادية ، تكرر حدوث ما أشار اليه ابن تيمية وابن القيم من تفرد الولاة باحداث سياسات لا تعتصم بالكتاب والسنة ، حيث بدأوا — تقليد السياسات الوافدة ، والتى استقيت مبادئها من الشرق أو الغرب دون

(١) وهذا لا يعنى ابطال ما انتجته العقول من الحكمة السياسية لادارة شئون البلاد ، لكن لا بد أن يكون هذا متوجا بهدى الشرع ، كما فى كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية ونحو ذلك ، والاقاد ذلك السبى الباطل . وقد رأينا بعض من كتب فى السياسة من المسلمين ، دون أن يعتمد ابتداء على سياسة الشرع ، قد اقتصر فيما كتب على ذكر أقوال الحكماء وبعض النصائح العامة أو النقول عن فلاسفة اليونان ونحو ذلك ، دون ذكر تفاصيل الفقه السياسى الشرعى ، وذلك كما فى كتاب السياسة لأبى نصر الفارابى ، وكتاب السياسة لابن سينا ، بل اننا نجد لدى بعضهم ما يناقض السياسة الشرعية ، كما فى كتب السياسة للوزير أبى القاسم الحسين بن على المغربى ، حيث نجده عند ذكره لطريقة سياسة السلطان لنفسه ، يذكر كيفية تناول السلطان للمسكر ، ومقدار ما يشرب منه ووقت شربه ، واتخاذ له للتدماء ونحو ذلك .
أنظر : مجموع فى السياسة ، تحقيق ودراسة د . فؤاد عبد المنعم أحمد : ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٢) الفتاوى : ٢٠ / ٣٩١ ، ٣٩٢ .

(٣) السياسات الاقتصادية هى : " الاجراءات العملية التى تتخذها الدولة بغية التأثير فى الحياة الاقتصادية " أنظر : د . محمد عبد المنعم العفر السياسات الاقتصادية فى الاسلام : ١١ .

تمحيص شرعى ، مما أدى الى ظهور شر طويل وفساد عريض ، تعذر
استدراكه واستنقاذ البلاد من آثاره . . . والسبب فى ظهور هذا النوع مسن
السياسات الاقتصادية الباطلة لا يختلف عما ذكره ابن تيمية وابن القيم ، من
تقصير أهل الشريعة فى معرفة الواقع واستخراج الأحكام الملائمة من الشرع ،
وكذلك تقدم ولاية الأمور لاستحداث سياسات د من مراجعة الشرع والاعتصام
بالكتاب والسنة .

العلاقة بين السياسة الشرعية وأحكام تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي :
=====

تبين من خلال التعريفات السابقة لمعاني السياسة مدى العلاقة بين هذه المعاني للسياسة وبين أحكام تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وظهر من خلال هذه التعريفات أن السياسة أن أريد بها الزجر وتغليظ العقوبة ، أو أريد بها اثبات الحقوق وكشف الظلم ، فإنه لا توجد علاقة ظاهرة بين هذه المعاني وبين أحكام التدخل ، وأن العلاقة إنما تقتصر على معنيين من معاني السياسة الشرعية المعتبرة وهما :
أن يكون المقصود بالسياسة عمل الوالي بالمصلحة المرسله فيما لم يرد من الشرع نص يدل على خصوصه ، أو يكون المقصود منها ما هو أوسع من ذلك من إدارة الدولة لشئون البلد بموجب أحكام الشريعة الإسلامية . وتبين هناك كيف يمكن للدولة الإسلامية أن تسير النشاط الاقتصادي بموجب هذين المعنيين .

والذي يقال هنا هو أن دلالة هذين المعنيين على حكم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ليست دلالة عامة وموحدة وثابتة ، وإنما تختلف باختلاف سياسات التدخل الممكنة ، فلا يمكن أن يؤخذ منها دلالة عامة تبين حكم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي من الصحة أو عدها ، وفي كل الظروف .

وأيضاً فإن دلالة السياسة الشرعية على حكم التدخل في مسألة منصوص على حكمها إنما تكون دلالة تابعة ، بمعنى أن الدلالة على حكم التدخل حينئذ تؤخذ من النص مباشرة .

أما المسائل التي لم يرد في الشرع دليل يخصصها ، فقد تقدم أن الدولة تعمل حينئذ بموجب المصلحة الراجحة ، وقد تقتضي المصلحة حينئذ التدخل وقد لا تقتضيه . وبالتالي فإنه يمكن أن يقال أن السياسة الشرعية بهذا المعنى يمكن أن تدل على صحة تدخل الدولة كما يمكن أن تدل على

عدم صحة التدخل بحسب المصلحة الشرعية فى مسائل التدخل الممكنة . .
 الا أن تتم المقارنة بين المصلحة فى الحرية الاقتصادية أو المصلحة فى
 التدخل بصفة عامة ، فيقال هذه أولى من تلك . وهذا إنما يصار إليه
 فى حالة عدم ورود الشرع ، أما وقد وجد الشرع ووجب الاتباع فلا .

هذا بالنسبة للدلالة فى معانى السياسات الشرعية الصحيحة
 أما السياسة الباطلة التى لم تحتكم الى الشرع فان الدلالة فيها على حكم
 تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ، وحكم تحديد ها للحرية الاقتصادية
 الفردية هى : أنه ما كان من سياسات التدخل من قبيل السياسة المجردة
 التى لم تحتكم الى الشرع ولم تعتصم بهدى الكتاب والسنة ، ولم تراجع
 مبادئ الشريعة وأسسها وأهدافها ، وإنما صير اليه بالرأى المجرد وتحكيم
 العقل ، أو بالأخذ عن الأمم الأخرى ، وتقليد النظريات غير الإسلامية
 ونحو ذلك - ما كان من هذا القبيل فان الشرع يرفضه ، ويعتبره سياسة
 باطلة ، حتى وان روى فيه تحكيم العقل ومراعاة الواقع ما أمكن ، لأن حكم
 العقل المجرد اذا لم يهتد بنور الله لا بد وأن يقود الى ما يخالف الشرع
 قال تعالى : (ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور) (١)
 وبالتالي فهى سياسة ملغاة ابتداء ، وان كان هذا لا يعنى أن
 جميع سياسات التدخل التى عرفت فى الشرق أو الغرب ، تعتبر فى نظر
 الاسلام سياسات باطلة ، وإنما يعنى ان الأخذ من هذه السياسات ابتداء
 دون مراجعة الشرع طريقه باطلة . وإنما على الدول الإسلامية أن تراجع -
 أولا مصادر الشريعة الإسلامية لمعرفة ما هى أحكام الشرع ونظريته فى هذه
 المسائل فتأخذ بها سواء اتفقت مع غيرها من النظريات أم لم تتفق .

المبحث الرابع

الحجر في الشرع ودلالته على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل :

تمهيد :

=====

انه مما تقرر في التشريع الاسلامي واتفق عليه الجميع ، أن كل شخص حر عاقل بالغ رشيد ، يعتبر شخصا كامل الأهلية ، فكما تلزمه الحقوق والواجبات والتكاليف الشرعية يحق له أن يستعمل حقوقه كاملة على النحو الذي يريد - مالم يرتكب محظورا شرعيا - فله أن يبيع ويشترى ويهب ويتصدق ويهرن ويعمل في الأنشطة التي يختارها وينتج السلع التي يريد ويتملك ناتج عمله ويتصرف فيه استهلاكيا أو استثمارا دون أن يكون لأحد سلطان عليه في ذلك ، ليكرهه على فعل مالا يريد ، أو يمنعه من فعل ما يريد . فكل تدخل من قبل الآخرين بالاكراه أو الحجر - من غير وجه حق - يعتبر تدخلا باطلا ، قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، الا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم ان الله كان بكم رحيما) (١) فجعل سبحانه مناط صحة التعامل بين الأفراد هو التراضي بين المتعاملين دون اكراه أو قسر (٢) ، وقد أحل سبحانه البيع تحليلًا عاما في قوله : (وأحل الله البيع وحرم الربا . . .) (٣) وبهذا الأصل جرت السنة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد كان الأفراد يتصرفون بأوجه التصرفات المختلفة دون حجر من السلطة أو غيرها (٤) ، وهذا كله مادام أن الأفراد يتصرفون في حدود الشريعة وأحكامها .

هذا ان كان الشخص كامل الأهلية ، فان لم يكن كذلك ، بأن كان

(١) النساء : ٢٩ .

(٢) انظر: القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ١٤٩/٥ .

(٣) البقرة : ٢٧٥ .

(٤) انظر تفصيل هذا الأصل عند الحديث عن حرية التعامل في الاسلام ص ٣٥٤

صغيرا أو مجنوننا أو مملوكا أو نحو ذلك ، فهل يؤدي هذا النقصان الى اسقاط حقه في التصرف بحرية في أمواله ؟ وهل يصح للآخرين أن يحدوا من حريته سواء أكان هذا التحديد من قبل الولي أم الوصي أم الحاكم ؟ .

الاجابة على هذا السؤال قد تضمنتها مباحث الفقهاء في باب الحجر بمسائله المختلفة ، وهي مسائل كثيرة ومتعددة يصعب حصرها (١) - وسيتم الاقتصار في هذا المبحث على ذكر أهم صور الحجر التي ذكرها الفقهاء ، مع تلخيص للآراء والأدلة وذكر النتائج ، ثم بيان وجه العلاقة بين نتائج هذا المبحث ، وبين حكم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وتحديد ها للحرية الاقتصادية الفردية .

.....

(١) انظر : السيوطي ، الأشباه والنظائر : ٤٥٨ . وفي حاشية الشرواني على التحفة : ١٦٠/٥ : " ... قال الأوزاعي : هذا باب واسع جدا لا تنحصر افراد مسائله " .

تعريف الحجر وبيان أقسامه :-

=====

يطلق الحجر في اللغة ويقصد به مطلق المنع (١) " أما في اصطلاح الفقهاء فانهم يقصدون به المنع من التصرف في المال . (٢)

وقد أورد بعض الفقهاء تقسيما للحجر بحسب المصلحة فيه ،

فذكروا أن الحجر قسمان : (٣)

(١) حجر لمصلحة المحجور عليه ، كما في الصغير والمجنون والسفيه . المبذر

عند من يرى صحة الحجر عليه .

(٢) حجر لمصلحة الغير ، ومن أهم صورته الحجر على المدين المفلس .

وبيان هذه الصور فيما يلي :-

(١) الزبيدي / تاج العروس : (حجر) .

(٢) ابن قدامة ، المغنى : ٥٠٨ / ٤ .

(٣) الرافعي ، فتح العزيز : ٢٧٥ / ١٠ ، ابن قدامة ، المغنى : ٥٠٨ / ٤ .

أولا : الحجر لمصلحة المحجور عليه :
=====

ومن أهم أقسام هذا النوع من الحجر قسمان هما : الحجر على الصبي والمجنون ، والحجر على السفه . وفيما يلي بيان الأحكام هذه الأقسام وأدلتها .

(١) الحجر على الصبي والمجنون :-

يعتبر الحجر على الصغير والمجنون من المسائل المتفق عليها بين الفقهاء ، وذلك لأنهما عاجزان عن التصرف في مالهما ، ولا يدركان المصلحة فيه ، فصح الحجر عليهما ، ولم يصح منهما التصرف في أموالهما ببيع أو صدقة أو نحو ذلك ، وذلك مراعاة لمصلحتهما ، وصيانة لأموالهما وحفظا لها من الضياع

والأصل في الحجر على الصغير - والمجنون في حكمه - قوله تعالى :
(ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما ، وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا ، وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح ، فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم ، ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكسروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف ، فإذا دفعتم اليهم أموالهم فاشهدوا عليهم ، وكفى بالله حسيبا) (١)

ويتولى الأب أو نحوه ، أو الوصي ، أو الحاكم ان لم يوجد ولي ولا وصي ، أمر الانفاق عليهما ، وحفظ أموالهما واستثمارها أثناء فترة الحجر . فإذا أفاق المجنون أو بلغ الصغير رشيدا فقد وجب دفع المال اليهما ، وإطلاق حريتهما في التصرف فيه ، بالاتفاق بين الفقهاء ، اتباعا للآية الكريمة ، قال ابن المنذر : " واجمعوا على أن مال اليتيم يدفع اليه ، إذا بلغ النكاح ، وأنس منه الرشدا " (٢)

(١) النساء : ٥ ، ٦ . وانظر : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٢٧ وما بعدها .

(٢) الإجماع : ١٢٥ .

(٢) الحجر على السفه المبذر :-

المقصود بالسفه هنا هو خلاف الرشد في المال ، أى العجز عن التصرف في المال تصرفاً صحيحاً ، وذلك باثلافة بالاسراف والتبذير وانفاقه في غير موضعه . وقد جاء في الفتاوى الهندية تعريف السفه بأنه : " من عادته التبذير والاسراف في النفقة ، وان يتصرف تصرفات لا لغرض أو لغرض لا يعده العقلاء من أهل الديانة غرضاً ، مثل الدفع الى المغنين واللعابين ، وشراء الحمامة الطيارة بثمن غال ، والغبن في التجارات " (١) وفي مجلة الأحكام العدلية جاء تعريف السفه بأنه : " هو الذى ينفق ماله في غير موضعه ويبذر في نفاقته ، ويضيع أمواله ويتلفها بالاسراف ، والذين لا يزالون يغفلون في أخذهم واعطائهم ، ولا يعرفون طريق تجارتهم وعقبتهم ، بسبب بلاهتهم وخلو قلوبهم ، يعدون أيضاً من السفهاء " (٢)

والحجر على البالغ العاقل اذا كان سفهاً ، يعتبر أهم مسألة من مسائل الحجر ، وهو موضع خلاف بين الفقهاء ، فذهب أبو حنيفة وزفر وابن حزم الى أنه لا يصح الحجر على البالغ العاقل ، وان كان ميذراً أو يغبن في بياعاته ، وهذا هو مذهب الحسن البصرى وابن سيرين وإبراهيم النخعى ومجاهد وعبد الله بن الحسن . (٣) وذهب المالكية والشافعية والحنابلة وأبو

(١) الفتاوى الهندية : ٥٥/٥ .

(٢) مجلة الأحكام العدلية : المادة : (٩٤٦) .

(٣) انظر : الرازى ، أحكام القرآن : ٤٨٩/١ ، ابن حزم المحلى : ٢٧٨/٨ وما بعدها ، ابن رشد ، بداية المجتهد : ٢٧٩/٢ ، وقد استثنى أبو حنيفة من ذلك من بلغ سفهاً ، فذكر أنه يستصحب الحجر عليه حتى يبلغ سن الخامسة والعشرين ، ثم يرفع عنه الحجر على كل حال اذا أصبح في سن الجدودة ، أما ان ظهر منه السفه بعد ايناس رشده فانه لا يحجر عليه مطلقاً .

يوسف ومحمد بن الحسن بن الحنفية - وعلى قولهما الفتوى - الى صحة الحجر على السفه المبذر ، سواء أكان الحجر مصحوبا معه ^{من} صغره لاستمرار سفيهه ، أم ابتدأ الحجر عليه في كبره بعد ايناس رشده ، وهذا هو مذهب القاسم بن محمد وربيعه وعطاء والأوزاعي وأبو عبيد . (١)

وقد استدل كل فريق الى ما ذهب اليه بعدة أدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ونحو ذلك ، وفيما يلي تلخيص لأهم الأدلة مع مناقشتها وترجيح ما لعله يكون أقرب الى الصواب .

أدلة من أجاز الحجر على الحر البالغ العاقل ان كان سفيهها مبذرا :

=====

استدل هؤلاء بعدة أدلة منها (٢) :

(١) قوله تعالى : (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم) (٣) . فجعل ايناس الرشده سببا في دفع أموالهم اليهم ، والسفيه ليس رشيدا فلا يصح دفع المال اليه ، وان كان المال بحوزته صح نزع منه لئلا يتلفه .

(٢) قوله تعالى : (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا) (٤) ففي الآية نهى عن دفع المال الى السفهاء ، وقد جعلت النظر في أمرهم ورزقهم وكسوتهم الى الولي .

(١) انظر: ابن العربي ، أحكام القرآن : ٣ / ٣٢٣ ، ابن عبد البر ، الكافي : ٢ / ٨٣٢ ، القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ٣٩ ، الرافعي ، فتح العزيز : ١٠ / ٢٧٦ ، المطيعي ، تكملة المجموع : ١٣ / ٣٧٤ ، ابن قدامة ، المغني : ٤ / ٥٢٤ ، السرخسي ، المبسوط : ٢٤ / ١٥٦ ، الشوكاني ، نيل الأوطار :

٥ / ٢٧٦ .
(٢) انظر: ابن رشد ، بداية المجتهد : ٢ / ٢٧٩ ، ابن قدامة ، المغني : ٤ / ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، المطيعي ، تكملة المجموع : ١٣ / ٣٧٤ ، الشوكاني ، نيل الأوطار : ٥ / ٢٧٦ ، ابن حزم ، المحلى : ٨ / ٢٨٤ .

(٣) النساء : ٦ . (٤) النساء : ٥ .

(٣) قوله تعالى : (فان كان الذى عليه الحق سفيها أضعيفا أولا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل) (١) فأثبت الآية الولاية على السفيه وانما يكون ذلك بالحجر عليه .

(٤) واستدلوا أيضا بالآيات الدالة على النهى عن التبذير والاسراف كقوله تعالى (والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما)^(٢) وقوله تعالى : (ولا تبذروا تبذيرا . ان المبذرين كانوا اخصاؤا الشياطين . . .)^(٣) وقوله تعالى : (ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين)^(٤) ونحو ذلك من الآيات الدالة على النهى عن السرف والتبذير ودم المبذرين ، مما يدل على حرمة ذلك ، فعلى الامام حينئذ أن يعمل على منع السرف والتبذير بالحجر على المبذرين . (٥)

(٥) واستدلوا من السنة بما رواه أصحاب السنن عن أنس - رضى الله عنه : " ان رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع وفى عقدته - أى فى عقله - ضعف ، فأتى أهله نبي الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا نبي الله أحجر على فلان ، فانه يبتاع وفى عقدته ضعف ، فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم فنهاه عن البيع ، فقال : يا نبي الله انسى لا أصبر عن البيع ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان كنت غير تارك البيع فقل : هاوها ولا خلاية) (٦) أى لا خديعة ، قالوا : لو

-
- (١) البقرة : ٢٨٢ .
 (٢) الفرقان : ٢٥ .
 (٣) الاسراء : ٢٦ ، ٢٧ .
 (٤) الأعراف : ٧ .
 (٥) الجصاص ، أحكام القرآن : ١ / ٤٩٢ ، ابن حزم ، المحلى : ٨ / ٢٨٤ .
 (٦) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٥ / ١٤٢ ، الترمذى ، الجامع الصحيح بشرح ابن العربى : ٥ / ٢٥٧ . وقال حسن صحيح غريب ، البيهقى السنن الكبرى : ٦ / ٦٢ .

لم يكن الحجر على السفينة مشروعا لما سأله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولأنكر عليهم الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك .

(٦) واستدلوا أيضا بما رواه الشافعي وغيره : " ان عبد الله بن جعفر اشترى أرضا سبعة بثلاثين ألفا ، فبلغ ذلك عليا ، فعزم على أن يسأل عثمان الحجر عليه ، فجاء عبد الله بن جعفر الى الزبير فذكر له ذلك فقال الزبير : أنا شريكك ، فلما سأل علي عثمان الحجر على عبد الله قال : كيف أحجر على من كان شريكه الزبير " (١) فهذه القصة تدل على اتفاق الصحابة على صحة الحجر ، فان عليا سأل عثمان الحجر ، ولو لم يصح لما سأله ، وعثمان ذكر العذر الذي يمنع من الحجر ، وهو شراكة الزبير المشهور بالكياسة في التجارة ، مما يدل على أنه لا غبن في هذه الصفقة ، وعبد الله بن جعفر اهتم لذلك وذهب للزبير يسأله المخرج والزبير يحتال لذلك بالشراكة ، ولورأى أن الحجر ممتنع لقال : لا يصح الحجر ، فهذا اتفاق منهم على صحة الحجر . (٢)

(٧) واستدلوا من أقوال الصحابة أيضا بما روى أن عائشة - أم المؤمنين - رضي الله عنها - كانت تتصدق بمالهها حتى أرادت بيع ربايعها - أي العقار - لتتصدق بالثمن . فبلغ ذلك ابن الزبير فقال : " لتنتهين أو لأحجرن عليها " (٣) فدل ذلك على أن ابن الزبير كان يرى الحجر .

(١) البيهقي ، السنن الكبرى : ٦١/٦ ، وانظر : ابن حجر ، تلخيص الحبير : ٥٠/٣ .

(٢) السرخسي ، المبسوط : ١٥٨/٢٤ . الشوكاني ، نيل الأوطار : ٢٧٧/٥ ، ٢٧٨ .

(٣) رواه ابن حزم من طريق أبي عبيد . . انظر المحلى ،

(٨) وقد استدل ابن قدامة على صحة الحجر باجماع الصحابة ، فقال عند ذكره لقصة عبد الله بن جعفر المتقدمة : " وهذه قصة يشتهر مثلها ولم يخالفها أحد في عصرهم ، فتكون اجماعا " (١)

(٩) واستدلوا أيضا بالقياس على الصغير والمجنون ، فان الحجر انما صح عليهما خوفا من تبذيرهما ، وفي المسرف تحقق التبذير ، فصح الحجر عليه قياسا من باب أولى . (٢)

أدلة من منع الحجر على السفية :

استدل هؤلاء بعدة أدلة منها :

(١) قوله تعالى : (.. فادفعوا اليهم أموالهم ، ولا تأكلوها اسرافا وبادارا أن يكبروا ...) (٣) أي لا تبادروا الى أكل أموالهم مخافة أن يكبروا ويستردوا أموالهم ، فدل ذلك على أن الكبر مزيل للولاية والحجر . (٤)

(٢) واستدلوا بحديث أنس المتقدم : " أن رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبتاع وفي عقدته ضعف ... " قالوا : ان الرسول - صلى الله عليه وسلم لم يحجر عليه مع طلب أهله لذلك ، مما يدل على أن الحجر غير لازم ، والا لما صح أن يتركه الرسول صلى الله عليه وسلم . ومثله أيضا حديث ابن عمر : " أن رجلا ذكر للنبي صلى الله عليه وسلم أنه يخدع في البيوع ، فقال : اذا بايعت فقل لا خلافة " (٥) فهذا حديث صحيح رواه الشيخان ، وليس فيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهاه عن البيع أو حجر عليه ، ولو كان الحجر واجبا على من يخدع في بيعه لما

(١) المغنى مع الشرح الكبير : ٥٢٥/٤ (٢) السرخسى ، المبسوط : ١٥٨/٢٤ .
(٣) النساء : ٦ . (٤) السرخسى ، المبسوط : ١٢٩/٢٤ ، الرازى —
أحكام القرآن : ٦٤٠ ، ٦٣/١ .
(٥) البخارى مع فتح البارى : ٣٣٧/٤ ، صحيح مسلم مع شرح النووي : ١٧٦/١٠ ، ١٧٧ .

تركه الرسول صلى الله عليه وسلم . (١)

(٣) وقد استدل أبو حنيفة بعموم آيات الكفارات كالظهار والقتل واليمين ، ونحو ذلك ، فإن ارتكاب الفرد باختياره للمحظور الذى يؤدى الى وجوب الكفارة نوع من السفه ، مما يدل على أن السفه يتصور منه فعل السبب الموجب لاستحقاق المال . (٢)

(٤) وقد روى ابن حزم عن زيد بن أسلم أنه سمع عمر بن الخطاب يقول لصهيب : " يا صهيب ما فيك شيء أعيبه عليك الا ثلاث خصال . . . فقال عمر بعد كلام : أراك تبذر مالك . . . " (٣) ، فهذا عمر يرى صهيبا مبذرا لماله ولم يحجر عليه .

(٥) وقد استدل ابن حزم بأن كل شخص بالغ عاقل يعتبر مكلفا مخاطبا بأحكام الشريعة مندوبا الى فعل الخير من الصدقة والعق والنفقة فى وجوه البر ، ليقضى نفسه نار جهنم ، وكذلك أبيع له البيع والشراء والنكاح ونحوه سواء فى ذلك من يحسن حفظ ماله ومن لا يحسنه ، فإن منعناه من ذلك فقد منعناه من فعل ما ندب اليه ، ومنعناه من فعل الخير فلا يصح (٤) .

(٦) وقالوا أيضا هو حر بالغ عاقل مخاطب يتصرف فى خالص ملكه ، فلا يصح الحجر عليه قياسا على الرشيد ، والسفه لا يصلح أن يكون معارضا للحرية والخطاب فى المنع من نفوذ التصرف ، قال الكاسانى : " ولأن بيع السفه مال نفسه تصرف صدر من الأهل بركنه ، فى محل هو خالص ملكه فنفذ كتصرف الرشيد " (٥)

-
- (١) الجصاص ، احكام القرآن : ٤٩١/١ .
 (٢) السرخسى ، المبسوط : ١٥٩/٢٤ .
 (٣) المحلى ، ٢٩٧/٨ .
 (٤) المحلى : ٢٨٠/٨ .
 (٥) بدائع الصنائع : ٤٤٦٥/٩ . وانظر : السرخسى ، المبسوط : ١٥٩/٢٤ .

(٧) وقالوا ان اقرار السفه على نفسه بما يوجب الحد والقصاص جائز بالاتفاق ، ويقام عليه الحد لذلك ، علما بأن الحدود تدرأ بالشبهات فلو كان السفه معتبرا ، وكان الحجر على السفه لصلحة نفسه صحيحا لكان السفه شبهة تسقط الحد الذي يندرى بالشبهات . واذا لم يوجب السفه دفع الضرر الواقع على صاحبه في نفسه ، فلأن لا يوجب دفع الضرر الواقع عليه في ماله أولى ، لأن الضرر الواقع على النفس أشد من الضرر الواقع على المال . (١)

(٨) وقالوا ان في اهدار قوله في التصرفات اهدارا لانسانيته والحاقا له بالبهايم والمجانين ، والضرر الحاصل عليه من هذا أعظم من الضرر الحاصل عليه من تبديده لثروته ، فلا يرتكب الضرر الأعلى لدفع الضرر الأدنى . (٢)

(٩) وقالوا ان نعمة اليد على المال نعمة زائدة ، واعطاء الفرد الحرية في التصرف نعمة أصلية ، فلا يصح أن نحجر على الفرد ونمنعه من النعمة الأصلية من أجل المحافظة على نعمة زائدة . (٣) وهذا يعني أن بقاء المال في يد الانسان وانتفاعه به ، لا يستوى في نظر الشرع مع حرية الفرد وقدرته على التصرف في هذا المال أو في غيره ، لأن هذه الحرية صفة ملاصقة للانسان وباقية معه بخلاف المال فانه غاد ورائح .

(١) السرخسي ، المبسوط : ١٦٠ / ٢٤ .

(٢) السرخسي ، المبسوط : ١٦٠ / ٢٤ ، المرغيناني ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٣١٦ / ٩ ، محمد كمال حمدي ، الولاية على المال

: ٢٠٠ .

(٣) السرخسي ، المبسوط : ١٦١ ، ١٦٠ / ٢٤ .

هذا هو الأصل المعمول به في الشرع كما في الرشيد ، فلا يتترك
الابدليل بنص على اخراج المسرف المذير في تصرفاته المالية المباحة
وهو دليل لم يوجد ، ذلك أن جميع الأدلة المتقدمة التي ذكرت للدلالة
على صحة الحجر على السفیه ، لم تسلم لأصحابها ، بل قد نوقشت جميعها
وبان بطلان وجه الدلالة فيها على صحة الحجر . وبيان ذلك فيما
يلي : -

(١) قالوا عن الآية : (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً) الآية . أن المقصود بالرشد في الآية ليس هو الرشد في المال ، فان الرشد لم يرد في القرآن مراداً به الرشد في المال ، ولا كذلك في لغة العرب ، بل لم يرد الرشد في القرآن الا بمعنى الرشد في الدين فقط . (١)

وايضاً يمكن أن يراد بالرشد في الآية العقل ، كما ورد في تفسير كثير من المفسرين . فقد فسر الحسن وقتادة الرشد أنه الصلاح في العقل والدين ، وقال مجاهد : (رشداً) يعني فنى العقل خاصة ، وعن ابن عباس والثوري : في العقل وحفظ المال (٢) . وروى عن ابن عباس أيضاً : أنه الحلم والعقل والوقار (٣) فتبين أن أهم تفسيرات الرشد هو العقل ، بل قد فسر مجاهد بالعقل خاصة ، فاذا حصلت هذه الصفة وهي العقل وجب دفع المال اليه وامتنع الحجر لتحقيق الرشد . (٤)

وأيضاً فان هذه الآية يستدل بها من يقول بامتناع الحجر وذلك في قوله تعالى : (فادفعوا اليهم أموالهم ولا تأكلوها اسرافاً وباداراً أن يكبروا) أى مخافة أن يكبروا ، مما يدل على أن الكبر لا ولاية عليه ، وقد تبين هذا عند ذكر الأدلة .

(٢) أما الآية (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم . . .) فقد أجيب عنها بأن المراد بالسفه في الآية هو عدم العقل ، وذلك في نحو الصغيّر والمجنون ، وذكر ابن حزم أنه لم يرد في القرآن أو السنة أو كلام

(١) ابن حزم ، المحلى : ٢٨٦ / ٨ .
 (٢) القرطبي الجامع لأحكام القرآن : ٣٧ / ٥ .
 (٣) الرازي ، أحكام القرآن : ٦٣ / ٢ .
 (٤) المرجع نفسه .

(١) العرب السفه مراداً به الجهل بكسب المال والغبن فى المبيعات. بل قد ورد فى تفسير السفهاء فى الآية عن ابن عباس والحسن وسعيد بن جبير والسدى والضحاك وقتادة وغيرهم على أنهم الصبيان والنساء ، أى لا تدفعوا أموالكم الى الأولاد الصغار أو النساء فيفسدوها وتبقوا بلا شىء (٢) وعليه فانه لا دلالة فى الآية على صحة الحجر على الكبير العاقل ، يشهد لهذا ظاهر الآية فانه لا دلالة فيه على حكم الحجر ، فقله : (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) ظاهره النهى عن أن يضع الشخص ماله بيد السفه فيضيعه له ، سواء قلنا ان السفهاء هم الصبيان أم غيرهم ، فليس فى الآية اشارة الى حكم الحجر . أما قولهم ان (أموالكم) فى الآية المقصود منها (أموالهم) أى المحجور عليهم ، وأضيفت السى الأولياء لأنها بأيديهم ، فانه يصح أن يقال ان حمل الآية على الظاهر والحقيقة أولى من تأويلها ، فان حملها على الظاهر ممكن ، وخصوصاً أنه قد ورد تفسير كثير من المفسرين بحملها على الظاهر ، جاء فى تفسير القرطبي قوله : " وقول ثان قاله أبو موسى الأشعري وابن عباس والحسن وقتادة : أن المراد أموال المخاطبيين حقيقة ، قال ابن عباس : لا تدفع مالك الذى هو سبب معيشتك الى امرأتك وابنتك وتبقى فقيراً ، تنظر اليهم وإلى ما فى أيديهم ، بل كن أنت الذى تنفق عليهم ، فالسفهاء على هذا هم النساء والصبيان صغار ولد الرجل وأمراته " (٣) وقوله فيما بعد : (وارزقوهم فيها واكسوهم) يدل على لزوم النفقة للزوجة والأولاد الصغار وكسوتهم (٤)

(١) المحلى : ٢٨٧/٨ .

(٢) الرازى ، أحكام القرآن : ٦٠/٢ ، ابن حزم ، المحلى : ٢٨٨/٨ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن : ٢٩/٥ . وانظر : الجصاص ، أحكام

القرآن : ٦٠/٢ .

(٤) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٣٢/٥ .

(٣) أما الآية : (فان كان الذى عليه الحق سفيها أضعيفا . . .) -
فانه يقال فيها ما قيل فى الآية السابقة من أن المراد بالسفه الخفة
وانعدام العقل ، كما فى الصغير والمجنون . (١) بل قد استدل
مبطلوا الحجر بهذه الآية على بطلانه ، من حيث أن مضمون الآية
أثبت جواز مداينة السفه وحكم بصحة اقراره . (٢)

(٤) أما بالنسبة للآيات الدالة على النهى عن السرف والتبذير ، فقد
أجيب عنها بأن النهى عن التبذير لا يوجب الحجر ، وانما يوجب
منعه من التبذير المنهى عنه ، دون الحجر عليه فى التصرف بماله
فيما أباحه الله له ، قال الجصاص : " ألا ترى أن الانسان منهى عن
التفريط بماله فى البحر وفى الطريق المخوفة ، ولا يمنعه الحاكم منه
على وجه الحجر عليه ، ولو أن انسانا ترك نخله وشجره وزرعه
لا يسقيها ، وترك عقاره ودوره لا يعمرها ، لم يكن للامام أن يجبره ،
على الانفاق عليها ، لئلا يتلف ماله ، وكذلك لا يحجر عليه فى عqsوده
التي يخاف فيها ضياع ماله " (٣) وعلى التسليم بأن التبذير والاسراف
يوجب الحجر ، فانه لا يسلم بأن المقصود بهما صرف المال فيما أباحه
الله ، بل قد ذكر ابن حزم أن الاسراف والتبذير هما النفقة فى غير
ما أحل الله ، أما النفقة فيما أباح الله فانها لا تسمى اسرافا ولا تبذيرا
كثرت أم قلت ، فان الله لا يحل الشئ ويحرمه معا (٤) .

(٥) أما حديث أنس " أن رجلا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يبتاع وفى عقدته ضعف " الحديث . . فقد أجيب عنه بأن دلالة

(١) السرخسي ، المبسوط : ١٦١ / ٢٤ .

(٢) الرازى ، أحكام القرآن : ٤٦٨ / ١ .

(٣) أحكام القرآن : ٤٩٣ / ١ .

(٤) المحلى : ٢٩٠ / ٨ .

هذا الحديث على بطلان الحجر أولى من دلالتيه على صحته ،
 فان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجيبهم لما طلبوه ، ولم يحجر عليه
 ولو كان الحجر واجبا لما تركه الرسول صلى الله عليه وسلم ، جاء في
 تفسير الجصاص قوله : " وأما مبطلوه فانهم يستدلون بأنه لما قال
 : " انى لا أصبر " أطلق له النبى صلى الله عليه وسلم لتصرف ، وقال
 له " اذا بيعت فقل لا خلاصة " فلو كان الحجر واجبا لما كان قوله
 : " انى لا أصبر " مزيلا للحجر عليه ، لأن أحدا من موجبي
 الحجر لا يرفع الحجر عنه لفقد صبره عن البيع ، وكما أن الصبى والمجنون
 المستحقين للحجر عند الجميع لو قالوا : " لا نصبر عن البيع ، لم يكن
 هذا القول منهما مزيلا للحجر عنهما ، ولما قيل لهما : " اذا بايعتما
 فقولوا : لا خلاصة ، وفى اطلاق النبى صلى الله عليه وسلم له التصرف
 على الشريطة التى ذكرها دلالة على أن الحجر غير واجب ، وأن
 نهى النبى صلى الله عليه وسلم له بديا عن البيع وقوله : " فقل
 لا خلاصة " على وجه النظر له والاحتياط لما له ، كما تقول له لمن
 يريد التجارة فى البحر أو فى طريق مخوف : لا تغرر بمالك واحفظه
 وما جرى مجرى ذلك ، وليس هذا بحجر ، وإنما هو مشورة وحسن نظر^(١)
 بل قد روى هذا الحديث من طريق أصح ، فقد روى الشيخان عن
 ابن عمر - رضى الله عنهما - قال : " ان رجلا ذكر للنبى صلى الله
 عليه وسلم أنه يخدع فى البيوع ، فقال : اذا بايعت فقل لا خلاصة^(٢) " .
 فلم ينهه الرسول صلى الله عليه وسلم عن البيع ، ولم يحجر عليه .

(٦) أما قصة عبد الله بن جعفر - رضى الله عنه - وطلب على بن أبى
 طالب - رضى الله عنه - الحجر عليه ، فقد أجاب عنها ابن حزم بقوله

(١) أحكام القرآن : ٤٩٢/١ .
 (٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣٣٧/٤ ، صحيح مسلم مع شرح
 النووى : ١٧٦/١٠ .

: " ولا يخلو ذلك البيع من أن يكون يوجب الحجر على صاحبه أو لا يوجبه ، فان كان يوجب الحجر ، فالحجر واجب على الزبير ، كما هو على عبد الله ، وان كان لا يوجب الحجر على الزبير ، فما يوجبه على عبد الله ولا على غيره . وقد أعاد الله عثمان رضى الله عنه - من أن يكون يترك حقا واجبا من أجل أن الزبير فى الطريق ، وقد أعاد الله الزبير - رضى الله عنه - من أن يحول بين الحق وبين نفاذه ، وقد أعاد الله عليا - رضى الله عنه - من أن يتكلم فيما لم يبين له " (١)

ويمكن أن يقال أيضا ان هذه القصة لا دلالة فيها على صحة الحجر ، لأن عثمان - رضى الله عنه - لم يوقع الحجر على عبد الله وقد طلب منه ، فلو كان الحجر واجبا لما تركه بل قد روى هذا الأثر من طريق آخر وفيه " قال عثمان لعلى : ألا تأخذ على يدي ابن أخيك - يعنى عبد الله بن جعفر - وتحجر عليه ؟ اشترى سيخة بستين ألفا مايسرنى أنها لى بنعلى " (٢) فلو كان عثمان - رضى الله عنه - يرى الحجر واجبا لما خرج ذلك مخرج الرأى منه . فان قيل : انما ترك عثمان الحجر عليه لشراكة الزبير الذى لا يخدع ، فانه يمكن أن يجاب عنه بأن كل من يرى صحة الحجر لا يحجر على الميذر لمجرد تصرف واحد ، بل لابد أن يتكرر ذلك منه ويشتهر عنه وعلى بن أبى طالب - رضى الله عنه - لم يسأل الحجر لمجرد هذه الحادثة بل لأن عبد الله بن جعفر كان دائم التبذير فى الضيافات ونحوها فاذا كانت هذه الحادثة لا توجب الحجر لأنه لا غبن فيها ، فلم لسم يحجر عليه لتصرفاته الأخرى ؟ واذا لم يحدث ذلك دل على أن الحجر غير واجب ، وانما ذكره من ذكره لمجرد الرأى والتخويف (٣).

(١) المحلى : ٢٩٢/٨ .

(٢) المحلى : ٢٨٥/٨ .

(٣) السرخسى ، المبسوط : ١٦٨/٤ .

(٧) أما خبر ابن الزبير وتهديده لعائشة - رضى الله عنها - بالحجر عليها ، فقد روى ابن حزم الخبر بتمامه ، وفيه أنه لما بلغ عائشة قول ابن الزبير قالت : " أو قال هذا ؟ قالوا : نعم ، فقالت عائشة : هو لله على نذر أن لا أكلم ابن الزبير كلمة أبدا " (١) ، فأنكرت على ابن الزبير قوله ، مما يدل على أنها لم تكن ترى رأيه ، ولو كان مطلب ابن الزبير صحيحا ولو من حيث الأصل ، لما استجازت الحلف والمقاطعة لابن أختها " (٢) مما يدل على أن ابن الزبير قد أخطأ في قوله هذا ، ونسبة الخطأ إليه أولى من نسبة السفه الى أم المؤمنين - رضى الله عنها - ، أو القول بصحة الحجر عليها (٣) وأيضا فان عائشة - رضى الله عنها - لم تكن تنفق أموالها الا فى الصدقات ، وحاشى أن ينسب السفه الى المتصدقين .

(٨) أما دعوى الاجماع من الصحابة فغير مسلمة ، فهذه عائشة أنكرت الحجر ، وقد أنكره أيضا عبد الله بن جعفر ، كما سعى الزبير فى ابطاله ، فليس فى المسألة اجماع ، ويؤكد ذلك أنه مع وجود زيادة الانفاق ووجود المطالبة بالحجر من بعض الصحابة الا أنه لم ينقل أنه قد تم الحجر على أحد فى زمن الصحابة .

(٩) أما القياس على الصغير والمجنون فهو قياس مع الفارق ، لأن الصغير والمجنون عاجزان عن النظر بأنفسهما بخلاف الكبير العاقل (٤) . وأيضا فان الكبير العاقل مكلف مندوب الى فعل الخير والانفاق فى سبيل الله ، مخاطب بالتكاليف الشرعية ، مؤخذ بأفعاله ملزم باقراره ، بخلاف الصغير والمجنون .

(١) المحلى : ٢٩٢/٨ .

(٢) السرخسى ، المبسوط : ١٦١/٢٤ ، الجصاص ، أحكام القرآن : ٤٩١/١ .

(٣) ابن حزم ، المحلى : ٢٩٣/٨ .

(٤) الميرغينانى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار تكملة فتح القدير : ٣١٦/٧ .

فإذا تبين هذا كله من أدلة الجمهور ، لم يبق في هذه الأدلة حينئذ متمسك لأصحابها ، ويلزم حينئذ الرجوع إلى الأصل المعمول به في الشرع كما في الرشيد ، من أن كل حر عاقل بالغ إذا تصرف تصرفاً أباحت الشريعة ، من أوجه التصرفات الاقتصادية المختلفة ، فإنه يصح منه هذا التصرف ، وإن أدى إلى إلحاق الضرر به في ماله ، فإن هذا الضرر يخصه بالدرجة الأولى ، وهو لا يلحق الآخرين مباشرة حتى يقال إن رفعه واجب ، ورفع الضرر الواقع عليه في نفسه لا يكون إلا بإيقاع ضرر آخر عليه أشد منه ، وهو ضرر الحجر كما تبين من الأدلة التي أوردناها المانعون للحجر ، — وعليه فإن العمل بالأصل يبقى هو الراجح إذا لم يرد على هذا الأصل ما يخصه .

وأيضاً يمكن أن يقال إن الحجر لم يقع في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا في زمن أبي بكر وعمر ، ولا كذلك في زمن عثمان أو علي - رضي الله عنهم - أجمعين - ، فهل يقال حينئذ : إنه لم يوجد في زمنهم مبذر مسرف في نفقاته ، أو شخص يخدع في بياعاته ، أو نحو ذلك ممن يستحق أن يحجر عليه ؟ لا شك أنهم وجدوا ، بل قد ورد النص على وجودهم ، ففي زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وجد الشخص الذي يغبن في بياعاته لخلل في عقله ، وقد أتى أهله وطلبوا الحجر عليه ، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يحجر عليه ، كما قد ورد أيضاً أن عبد الله بن جعفر - رضي الله عنه - كان يتوسع في نفقاته وضيافته ، كما أن عائشة - رضي الله عنها - كانت تتوسع في صدقاتها ، حتى كادت أن تباع أملاكها لتتصدق بثمنها ، إلا أن أحداً منهم لم يحجر عليه ، بالرغم من طلب أقربائهم للحجر عليهم ، فلم يجابوا لطلبهم . وإن كان من أجاز الحجر قد استدل بهذا الطلب على صحة الحجر بقوله : لو كان الحجر مستعلاً لما طلبوه ، ولحصل

الانكار عليهم ، الا أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم صحة الحجر أولى ، لأن عدم وقوع الحجر وتنفيذه مع وجود الطلب ، وتحقق السبب ، يدل على أن هذا الطلب غير معتبر ، وأن هذا السبب - أى السفه - غير موجب للحجر ، والا لما تخلف الحكم مع وجود سببه الموجب والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم وفعله أولى من الاستدلال بتقريره ففي حديث أنس المتقدم نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم منح الذى يغبن فى بيعه حقه وحرية فى الاستمرار فى بيعه وشراؤه دون حجر ، وأرشدته الى الطريقة التى يمكن أن يتخلص من الخداع بموجبها فى المستقبل ، والاستدلال بهذا الفعل والقول أولى من الاستدلال بتقريره صلى الله عليه وسلم لأهله فى طلب الحجر وعدم الانكار عليهم ، هذا على التسليم بأنه صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليهم ، والا فان عدم اجابتهم لما طلبوه ومنحه صلى الله عليه وسلم للشخص حق التصرف مستقبلا دون حجر فيه نوع انكار .

ويمكن أن يقوم ولى الأمر برد بعض تصرفات الأفراد المباحة اذا رأى أن فى هذه التصرفات ضررا يلحق الأفراد ، الا أنه لا يحجر عليهم فى تصرفاتهم فى المستقبل لأجل ذلك ، فمن ذلك مثلا أن يقوم الشخص بالتصدق بكل ماله وهو ممن يخشى عليه من فتنة الفقر ولا يستطيع الصبر ففي مثل هذه الحال يصح لولى الأمر أن يرد هذا التصرف كما فى الحديث عن جابر بن عبد الله - رضى الله عنه قال : " بلغ النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا من أصحابه أعتق غلاما له عن دبر ، لم يكن له مال غيره ، فباعه بثمانمائة درهم ، ثم أرسل بثمنه اليه " (١) فالرسول صلى الله عليه وسلم رد تصرف الفرد الماضى حين علم تضرره منه ، الا أنه لم يوقع الحجر عليه فى تصرفاته فى المستقبل ، ونحو هذا ما رواه أبو داود عن جابر أيضا

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٢٩/١٣ .

قال : " كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل بمثل بيضة من ذهب ، فقال : يا رسول الله أصبت هذه من معدن ، فخذها فهي صدقة ما أملك غيرها ، فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم أتاه من قبل ركنه الأيمن فقال مثل ذلك ، فأعرض عنه ، ثم أتاه من قبل ركنه الأيسر ، فأعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأتاه من خلفه فأخذها رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذفه بها ، فلو أصابته لأوجعته أو لعقرته ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يأتي أحدكم بما يملك فيقول : هذه صدقة ، ثم يقعد يستكف الناس ، خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى " (١) فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يحجر عليه هنا ، وقد رآه يتصدق بماله كله ، وإنما بين له ما هو الأولى ، من أن المتصدق عليه ان يترك لنفسه ما يكفي لنفقاته ، حتى لا يصبح عالة على الآخرين ، وحتى لا تؤدي به فتنة الفقر الى معصية الله ، فان قيل : قد أنكر عليهم الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك ، ورد عليهم صدقاتهم . أجيب بأن الرسول صلى الله عليه وسلم أنكر عليهم التصديق بكل ما لهم . الا أنه لم يحجر عليهم في تصرفاتهم في المستقبل ، وهو محل النقاش . وإنما أنكر عليهم التصديق بكل ما لهم حين خشي عليهم من فتنة الفقر . والا فانه صلى الله عليه وسلم لم ينكر على أبي بكر الصديق التصديق بكل ماله ، ولا رد عليه صدقته ، اذ لم يخش عليه صلى الله عليه وسلم من فتنة الفقر ، فقد روى أبو داود والترمذي عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- قال : " أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتصدق ، فوافق ذلك ما لا عندى فقلت : اليوم أسبق أبا بكر ، ان سبقته يوما ، فجئت بنصف مالي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما أبقيت لأهلك ؟ قلت : مثله قال : وأتى أبو بكر بكل ما عنده ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(١) المنذرى ، مختصر سنن أبي داود : ٢٥٣/٢ .

" ما أبقيت لأهلك ؟ قال : أبقيت لهم الله ورسوله . . . " (١) فلم ينكر عليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد تصدق بكل ماله ، ولارد عليه صدقته ، اذ لم يخش عليه من فتنة الفقر ، لما يعلمه من قوة ايمانه وصحة نيته . (٢)

وعليه فان الشخص اذا أنفق ماله كله في صدقة أو عتق أو هبة أو نحو ذلك ، فان خشي عليه الامام من الفقر وفتنته ، كان له الحق أن يرد هذا التصرف ، وان لم يخش عليه ذلك ، مضى تصرفه صحيحا ، وليس للامام أكثر من رد هذا التصرف ، أما الحجر فلا حجر ، اذ لم يرد عن النبي صلى الله عليه وسلم الحجر في مثل هذه التصرفات . ونحو العتق والصدقة أيضا البيع والشراء ان كان الشخص ضعيف العقل ويغبن فيهما ، فانه لا يحجر عليه لأجل ذلك ، وانما ينظر في هذا البيع ونحوه فان لم يغبن فيه مضى البيع صحيحا ، وان غبن فيه غنا يسيرا ، وهو ما يتغابن الناس في مثله عادة ، فانه تصح معاملته أيضا ، لأن البيع يقوم على المساومة ، ولا يخلو البيع والشراء من غبن يسير ، أما ان كان الغبن فاحشا ، وهو ما لم تجر العادة بمثله ، فان للمغبين حينئذ الخيار في رد البيع اذا ثبت الغبن ، لأن الاسلام قد حرم الغش والخداع فيعاقب حينئذ الغاش الخادع فيرد البيع ولا يعاقب المخدوع فيحجر

(١) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٢/ ٢٥٥ ، الترمذى ، الجامع الصحيح : ١٣٨/ ١٣٩ . وقال : حسن صحيح .

(٢) الخطابى معالم السنن : ٢/ ٢٥٤ . وانظر : ابن حجر ، فتح البارى : ٣/ ٢٩٥ ، ٢٩٦ . وفيه : " قال الثورى : مذهبنا أن التصديق بجميع المال مستحب لادين عليه ، ولأبيه عيال لا يصبرون ، ويكون هو ممن يصبر على الاضاقاة والفقر ، فان لم يجمع هذه الشروط فهو مكروه " .

عليه (١) . وهذه هي سنة الرسول صلى الله عليه وسلم في شأن
الذى يخدع فى بيعه ، فانه صلى الله عليه وسلم لم يحجر عليه ، وانما
رد الخديعة بقوله : " اذا بايعت فقل : لا خلافة " وفى رواية
: " بايع وقل : لا خلافة ، ثم أنت بالخيار ثلاثا " (٢)

هذا كله اذا كان تصرف الشخص فى ماله فى حدود المباح ،
فان كان الشخص ينفق أمواله ويبذرها فى المحرم ، فانه يصح حينئذ
منعه من هذه النفقة وهذا التبذير ، كأن ينفق أمواله على اللهو
المحرم ، أو فى الأسفار المحرمة أو نحو ذلك ، فيصح أن يحجر
عليه حينئذ ، لا لمجرد حفظ ماله وصيانته ، بل لأن المسلم محجور
عن كل تصرف محرم . فاذا كان المسلم ينفق أمواله فى المحرمات ، صح
أن يحجر عليه ، صيانة لماله من التلف ، ولنفسه من الهلاك ، ولا
يقال هنا ما قيل فيمن ينفق أمواله فى المباحات ، من أنه عاقل

(١) وقد أثبت الخيار للمسترسل وهو الجاهل بقيمة السلعة الذى لا يحسن
المعالة فقهاء الحنابلة وبعض فقهاء المالكية . أنظر : القرطبي
الجامع لأحكام القرآن : ١٥٢/٥ ، ابن قدامة ، المغنى : ٩/٤
وما بعدها . يؤيد ذلك ماورد من أحاديث فى منع الخداع
والغش ، كقوله صلى الله عليه وسلم : " المسلم أخو المسلم ، لا
يحل لمسلم باع من أخيه بيعا وفيه عيب الا بينه " رواه ابن ماجه
وقال صلى الله عليه وسلم : " من غشنا فليس منا " رواه -
مسلم . وفى حديث المصراة ، قوله صلى الله عليه وسلم
: " لا تصروا الابل والغنم ، فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير
النظرين بعد أن يحلبها ، ان رضيها أمسكها ، وان سخطها
ردها وصاعا من تمر " متفق عليه .

(٢) الحاكم ، المستدرک : ٢٢/٢ .

بالغ فهو حر التصرف في ماله كالرشيد ، لأن نفقته هنا في المحرم ، وهي نفقة لا يبيحها الشرع ، فإذا جبر عليه فيها لم يكن ذلك مخالفة للأصل ، بل هو جبر يتفق مع الشرع فان النفقة في المعاصي هي عين السفه والتبذير .

ثانيا : الحجر لمصلحة الغير :

=====

ومن أهم صور هذا القسم الحجر على المدين المفلس ويقصد به الشخص الذى ركبته الديون ، حتى أصبح مافى يده من المال لا يفى بمجموع ديونه الحالة . فاذا طلب غرماؤه أو أحدهم من الحاكم أن يحجر عليه مخافة أن يتصرف فى الأموال المتبقية تحت يده ، بما يضر بحقوق الدائنين فقد ذكر جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وأبو يوسف ومحمد من الحنفية - وعلى قولهما الفتوى - أنه يصح الحجر عليه (١) . فاذا حجر عليه الحاكم ، منع من التصرف فى ماله ، حتى يتم حصر ماله وحصر الدين الذى عليه ، وتوفية الغرماء حقوقهم وان احتج الى بيع شئ منه باعه الحاكم وقضى الدين من الثمن . قال ابن قدامة : " اذا رفع الى الحاكم رجل عليه دين ، فسأل غرماؤه الحاكم الحجر عليه لم يجبههم حتى تثبت ديونهم باعترافه أو بينة ، فاذا ثبت نظر فى ماله ، فان كان وافيا بدينه لم يحجر عليه ، وأمره بقضاء دينه ، فان أبى حبسه ، فان لم يقضه وصبر على الحبس ، قضى الحاكم دينه من ماله ، وأن احتاج الى بيع ماله فى قضاء دينه باعه ، وان كان ماله دون دينه وديونه مؤجلة لم يحجر عليه ، لأنه لا يستحق مطالبتة بها ، فلا يحجر عليه من أجلها ، وان كان بعضها مؤجلا وبعضها حالا وماله يفى بنالحال لم يحجر عليه أيضا كذلك . . . وأما ان كانت ديونه حالة يعجز ماله عن أدائها ، فسأل غرماؤه الحجر عليه لزمته أجابتهم ولا يجوز الحجر عليه بغير سؤال غرماؤه ، لأنه لا ولاية له فى ذلك ، وانما يفعلهم لحق الغرماء فاعتبر رضاهم به " (٢)

(١) انظر: ابن عبد البر، الكافى: ٢/ ٨٢٣، ابن رشد، بداية المجتهد: ٢/ ٢٨٤ . الباجى ، المنتقى: ٥/ ٨١ . المذهب: ١/ ٤٢٢، الهيثمى تحفة المحتاج: ٥/ ١١٩، ابن قدامة، المغنى: ٤/ ٤٥٥، حاشية ابن عابدين: ٦/ ١٥٠، مع وجود بعض الاختلافات اليسيرة فى أحكام الحجر داخل هذه المذاهب. أنظر تفصيل هذه الاختلافات عند: د. عبد الرزاق السنهورى ، مصادر الحق فى الفقه الاسلامى: ٥/ ٩٩ وما بعدها . د. عبد الغفار ابراهيم صالح ، الافلاس فى الشريعة الاسلامية دراسة مقارنة . (٢) المغنى مع الشرح الكبير: ٤/ ٤٨٨ .

وقد خالف في هذا أبو حنيفة ، فقال لا يحجر على المفلس ، ولا يباع ماله بغير رضاه ، وإنما يؤمر بالوفاء ، فإن أبى حبس حتى يفي بدينه . (١)

ولعل الأولى في هذه المسألة أن يقال ان المدين المفلس يصح الحجر عليه فيما تبقى تحت يده من المال حفاظا لحقوق الدائنين ، وحتى يمكن توفيتهم حقوقهم ، ولا يقال هنا ان الحجر على المفلس يتعارض مع حقه الثابت في التصرف في ملكه ، لأن ماتحت يده في هذه الحالة يمكن أن يقال انه ليس خالص ملكه ، بل ان حقوق الغرماء قد تعلقت بهذا المال أيضا ، فيصح كفيده عنه ، حتى لا يتصرف فيه بما يضر بالغرماء ويفوت عليهم حقهم ، وهما يدل على أن ما في يد المفلس ليس خالص حقه ما ثبت في الصحيح عن أبي هريرة - رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من أدرك ماله بعيينه عند رجل قد أفلس - أو انسان قد أفلس - فهو أحق به من غيره " (٢) بل قد ورد النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالحجر على المفلس وبيع ماله ، بما لا يبقى بعده حجة لمخالص فقد روى الحاكم وغيره عن كعب بن مالك : " أن النبي صلى الله عليه وسلم حجر على معاذ ماله ، وباعه في دين كان عليه " (٣)

والحجر على المفلس لا يقصد منه ابتداءا تحديد حريته في التصرف والحق الضرر به ، وإنما يقصد منه حفظ حقوق الغرماء ، وضبط المال الموجود وحصره ، حتى يتم وفاء الديون منه ، فإذا أخذ الغرماء حقهم من المال ، فإن الحجر يرتفع عن المفلس ، ويعود حرا في التصرف فيما يستجد له من مال ..

(١) السرخسي ، المبسوط : ١٦٣/٢٤ . الفتاوى الهندية : ٦١/٥ ، وانظر تفصيل أدلة الفريقين ومناقشتها عند د . عبد الغفار ابراهيم صالح ، الافلاس : ٦٦ وما بعدها .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٢٢١/١٠ .

(٣) الحاكم ، المستدرک : ٢٧٣/٣ . وقال : صحيح على شرط الشيخين .

علاقة مسائل الحجر بحكم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي :

يمكن أن يقال ان معنى الحجر يوحى بوجود علاقة بينه وبين موضوع حرية الفرد الاقتصادية ، فان الحجر في مجمله يعنى تحديد الحرية الاقتصادية للفرد ، والتي تخوله ممارسة التصرف في ماله على النحو الذى يريد . وسيتبين فيما يلى هذا النوع من العلاقة ودلالاتها على حكم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي وتحديد ها للحرية الاقتصادية الفردية .

(١) بالنسبة للحجر على الصغير والمجنون ، فان الظاهر أنه لا توجد علاقة واضحة بين هذا النوع من الحجر وبين التدخل في الحرية الاقتصادية ، وذلك لأن الصغير والمجنون يعتبران ناقصى الأهلية وممارسة الحرية الاقتصادية لا تعنى شيئا بالنسبة لهما ، فالمجنون فاقد لعقله ، والصغير لا يدرك معنى حقه في استقلاله بالتصرف بماله وحرية في ذلك ، الى جانب أنهما لا يدركان أيضا المصلحة في التصرف بأموالهما . قال ابن عبد السلام : " والحجر على الصبيان والمجانين مصلحة محضة لا تعارضها مفسدة ، اذ لا يأتى منهم التصرف " (١) فهو يشير الى أن الحجر على الصبيان والمجانين مصلحة كاملة لهم ، وأنه لا ضرر عليهم من ذلك ، بمعنى أنه لا علاقة له بتحديد حريتهم التي يمكن لهم ممارستها ، مما يؤدى الى إلحاق الضرر بهم ، اذ أنهم لم يملكوا حرية التصرف هذه بعد ، حتى يكون الحجر عليهم ضارا بهم .

وعليه فان الحجر على الصغير والمجنون لا يعنى تحديدا - لحريةهما ، فانهما لم يتأهلا بعد لممارسة هذه الحرية ، وبالتالي فانه لا علاقة لهذا النوع من الحجر بأحكام تدخل الدولة في النشاط

الاقتصادى وتحديدها للحرية الاقتصادية الفردية ، اذ أن موضوع التدخل لا يعنى فيما يعنيه نصب أولياء للصغار والمجانين وناقصى الأهلية ، لحفظ أموالهم واصلاح أحوالهم ، حتى يتمكنوا من الاستقلال بأنفسهم وادراك مصالحهم لترفع عنهم هذه الولاية ويترك لهم حق التصرف فى أموالهم بحسب ما يقتضيه اجتهادهم .

(٢) أما بالنسبة للحجر على المفلس فانه يمكن أن يقال أيضا أنه لعلاقة بين هذا النوع من الحجر وبين مسألة التدخل فى النشاط الاقتصادى وذلك للأسباب الآتية :

أ (أن الحجر على المفلس وكف يده عن التصرف فى ملكه ليس هو المقصود لذاته ، وانما المقصود من الحجر المحافظة على حقوق الدائنين ، فيمنع من التصرف حتى يمكن توفية الغرماء حقوقهم ، وبالتالي لو أن هذه التوفية تمت ابتداء وحصل كل على حقه لمما أحتيج الى الحجر ، وأيضا لو كان ماتحت يده من المال يعادل الدين أو يزيد لما أحتيج الى الحجر كذلك ، لكن ان كان ماتحت يده من مال أقل من ديونه الحالة وخشى الدائنون من أن يتصرف فى المال بما يضر حقوقهم ، فانه يحجر عليه لأجل هذا .

ب (ويمكن أن يقال أيضا فى الحجر على المفلس انه ليس فيه منع من التصرف فيما هو خالص ملكه ، وذلك لأن حقوق الغرماء قد تعلق بهذا المال ، فان الدين الحال يقتضى وجوب السداد فكأن ما تحت يده فى هذه الحالة هو حق الدائن لا خالص حقه . وبالتالي لم يكن فى الحجر عليه حد من حريته فى التصرف فى خالص ملكه .

ج (ولأن الحجر على المفلس حكم مؤقت ، يفرض ريثما يتم حصر ماتحت يده

من مال وحصر ما عليه من ديون ثم اعطاء أهل الحقوق حقوقهم —
 فإذا تم ذلك فإن الحجر يرتفع حينئذ ، سواء قلنا ان الحجر يرتفع
 بحكم الحاكم أم قلنا انه يرتفع بمجرد حصول الدائنين على حقوقهم .

د (وأيضاً فإن الحجر على المفلس لا يعنى نقص أهليته فى التصرف
 بل يبقى المفلس أهلاً للتصرف وتصح منه جميع معاملاته التى
 لا تؤدى الى الحاق الضرر بحقوق الدائنين ، كأن يقترض أو يشتري -
 شيئاً فى ذمته بعد الحجر عليه ، فإن يصح منه ذلك اذ لا ضرر
 على الغرماء فى ذلك (١) . بل قد ذكر الحنفية أنه ان باع شيئاً
 من ماله بشئ المثل فانه يصح منه اذ لا ضرر على الغرماء فيه (٢) .
 وذكر المالكية أن التصرفات المالية للمفلس لا تبطل ، بل تبقى -
 موقوفة على نظر الحاكم أو الغرماء وهو قول عند الشافعية . (٣)
 وأيضاً فإن الحجر على المفلس لا يعنى منعه من جميع الأنشطة
 الاقتصادية ، بل ان له أن يستغل نشاطه الشخصى فيعمل ويكسب
 ما لا جديداً ، وقد ذكر الفقهاء أنه يترك للمفلس الى جانب النفقة
 التى يحتاج اليها ما يحتاج اليه أيضاً فى صناعته وحرفته كآلة الصناعة
 حتى يستطيع أن يستمر فى العمل والكسب ، بل قد ذكر بعضهم أن ما
 يستجد من مال يكسبه المفلس لا يدخل ضمن الحجر ، بل يصح تصرفه
 فيه ، ويختص الحجر بالمال الموجود وقت الحجر دون ما يستجد . (٤)

كل هذه الدلائل المتقدمة تشير الى أن الحجر على المفلس

-
- (١) ابن قدامة ، المغنى : ٤٨٩/٤ ، الشريبي ، مغنى المحتاج : ١٤٨/٢ .
 (٢) المرغيناني ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٣٢٨/٧ .
 (٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : ٢٦٥/٣ ، الشيرازي ، المهذب
 : ٤٢٣/١ ، ٤٢٤ .
 (٤) المرغيناني ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ٣٢٩/٧ ، الشريبي ، مغنى
 المحتاج : ١٤٩/٢ .

حالة مؤقتة ، تزول بأخذ الدائنين لحقوقهم ، أو شيوت اعسار المدين (١) ، دون أن يكون لهذا النوع من الحجر علاقة بمسألة التدخل في النشاط الاقتصادي أو تحديد الحرية الاقتصادية الفردية .

(٣) أما بالنسبة للحجر على المبدرفان العلاقة بين هذا النوع من الحجر وبين التدخل في حرية الفرد الاقتصادية علاقة واضحة ، فان الحجر هنا يعنى منعه من التصرف في ماله الذى هو خالص ملكه وهو حر بالغ عاقل كامل الأهلية . ودلالة هذا النوع من الحجر على حكم تحديد الحرية الاقتصادية يمكن بيانها على النحو التالى :

أ (قد تبين من خلال مناقشة الآراء والأدلة فى الحجر على السفه أن الأولى أن يقال أنه لا يصح الحجر على الحر البالغ العاقل اذا تصرف فى ملكه بأنواع التصرفات التى أباحها الشريعة ، من تعاقد أو استثمار أو استهلاك أو نحو ذلك ، مادام أنه لم يرتكب محظورا . وبالتالى يمكن أن يستفاد من هذا مبدأ سيادة الفرد فى ماله ، وحقه فى حرية التصرف فيه فى حدود المباح .

ب (هذا اذا قيل بأن الراجع هو عدم صحة الحجر على السفه المسىء فى تصرفاته المالية ، لكن على فرض التسليم بقول الجمهور فى صحة الحجر على السفه المبدرفان الدلالة فى هذا الترجيح لا تختلف كثيرا عن الدلالة السابقة . وذلك بالرغم من أن الظاهر فى مسألة الحجر على السفه أنها تدل على صحة التدخل لتحديد الحرية الاقتصادية للأفراد ، إلا أن دلالة هذه المسألة على صحة منح حق الحرية الاقتصادية للأفراد أولى من دلالتها على التدخل والتحديد وبين ذلك :

(١) قال تعالى : (وإن كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وإن تصدقوا خير لكم . .)
الآية : البقرة : ٢٨٠ .

(١) أنه قد حصل الاتفاق بين الفقهاء على أن الشرع يمنح الحر البالغ العاقل الرشيد حرية التصرف في ماله في الطرق المباحة ، ويمنع تقييده أو الحجر عليه . هذا هو الأصل المتفق عليه ، أما التدخل والحجر فانه استثناء من هذا الأصل ، في حالة كون الشخص سفيها يبذر ماله ولا يدرك المصلحة في تصرفاته ، فيحجر عليه لمصلحته ، وبالتالي كان الحجر استثناء من الأصل ، وكانت القاعدة أن كل رشيد له الحق في التصرف في ماله على النحو الذي يريد مالم يرتكب محظورا . فيؤخذ من هذا أن العاقل البالغ الرشيد - وأغلب الناس كذلك - حر في تصرفه فيبيع ويشترى ويتصدق ويستثمر ويستهلك في حدود المباح ، دون أن يكون لأحد حق الحجر عليه وتحديد حريته الاقتصادية ويستثنى من هذا الأصل السفهاء - وهم قلة - فيصح الحجر عليهم لمصلحتهم .

(٢) ولأن الحجر على السفيه - على فرض التسليم بصحته - ليس تحديدا - مطلقا للحرية الاقتصادية له ، وذلك لأن التحديد إنما يقتصر على التصرف في الأموال المملوكة له ، حيث ينتقل هذا الحق الى ولي السفيه أما ملكية هذه الأموال وناتج استثمارها فائنها تبقى حقا ثابتا للسفيه لا يصح نزعها منه ، وأيضا فان الحجر والتحديد لا يشمل حق الفرد في العمل بنفسه والكسب من طرق الكسب المباحة .

وخلاصة هذا المبحث يمكن اجمالها في النقاط التالية :

أولا : أنه لا حرية لأحد في التصرف بما هو محرم شرعا ، وأن الأصل في المحرمات المنع والتحديد .

ثانيا : أن الأصل حرية الفرد في التصرف بما هو مباح من وجوه التصرفات

الاقتصادية المختلفة ، من عمل أو انتاج أو استهلاك أو استثمار أو تملك أو تعاقد وتصرف في الملكية ونحو ذلك ، دون أن يكون لأحد حق التحديد عليه أو الحجر على تصرفاته .

ثالثا : أنه يمكن أن يستثنى من الأصل السابق السفهاء - إذا سلم بصحة الحجر عليهم لمصلحتهم - وينتقل حق التصرف في أموالهم حينئذ إلى أوليائهم .

رابعا : ان الحجر على السفهاء إذا صح فإنه لا يعنى ابطال كامل الحرية الاقتصادية له ، بل تبقى له حرية العمل والكسب بجهده البدنى وكذا حقه فى التملك والاستثمار بناتج استثمار الولي لأمواله المملوكة له .

المبحث الخامس

الفراض المالية ودلائلها على أحكام الحرية والتدخل

تمهيد :

ان دراسة الفكر المالى للدولة ، من حيث بيان مصادره وتحصيل الأموال ، وطرق وأساليب هذا التحصيل ، وأوجه وطرق انفاق هذه الأموال . . هذه الدراسة لها أثر كبير فى بيان حجم الدور الذى تؤديه الدولة فى النشاط الاقتصادى ، ومعرفة أثر هذا الدور على الحرية الاقتصادية الفردية ، وهى أيضا مقياس هام من مقاييس درجة تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ، وذلك أن جمع الدولة للمال من المصادره المختلفة بالطرق المختلفة ثم انفاقها لهذا المال فى مجالات الانفاق المتعددة يحدثان آثارا واسعة فى النشاط الاقتصادى ، وأيضا فقد تكون أساليب جمع المال وانفاقها من ضمن القيود التى تلحق النشاط الاقتصادى الفردى أو من ضمن الحوافز المعينة له ، سواء من حيث أن اقتطاع الدولة لجزء من مال الفرد يؤثر على تصرفاته الاقتصادية أو من حيث أن انفاق الدولة للأموال يحدث آثارا مختلفة تلحق بدرجة أو بأخرى النشاط الاقتصادى الفردى دعما أو تعديلا أو تقييدا .

وفى الفكر المالى الوضعى تختلف السياسات المالية للدولة بحسب النظام الاقتصادى السائد . ففى الأنظمة الاشتراكية تصبح الدولة هى المالك والمتصرف فى أموال الإنتاج ، وتنفق وفق خطة مركزية شاملة لتحقيق الأهداف المقصودة . أما الأفراد فان حريتهم فى التملك وفى ممارسة النشاط الاقتصادى الفردى ، تنحصر فى ظل هذه الأنظمة أو تكاد تنعدم .

أما الأنظمة الرأسمالية فانها تمارس انواعا من السياسات المالية الحكومية تتدرج من حيث شمولها وقوة تأثيرها فى الحياة الاقتصادية بحسب نظرة كل دولة للحرية الاقتصادية الفردية ودور الدولة ، وحدود

كل ، وبحسب نظرتها للحاجات التي يلزم الحكومة الاتفاق عليها ، وماهى حدود حجم الاتفاق الحكومى . . . الا أن الاتفاق تام بين هذه الأنظمة ، من حيث ثبوت حق الدولة فى التدخل فى نشاط الأفراد الى حد ما واعطاء الحق القانونى فى جمع الأموال اللازمة لنفقاتها . فالنقاش فى هذه الأنظمة لم يعد يتطرق لثبوت حق الدولة فى اقتطاع جزء من أموال العامة ، بعد أن تم التسليم بثبوت هذا الحق قانونا ، بموجب السيادة القومية للدولة ونظرية التضامن الاجتماعى الواجب بين عموم أفراد الطائفة الواحدة ،^(١) وانما أصبح النقاش محصورا فى تحديد مقياس النفقات العامة للدولة ، وبالتالى تحديد مقدار الأموال اللازمة لسد هذه النفقات . الا أن ثبوت هذا الحق القانونى للدولة فى أموال الأفراد تحكمه بلا شك أمور خارجية ، من أهمها الاتجاه السياسى للدولة ، ومقدار أخذها بالحرية الاقتصادية ، وأخذها بدرجة من درجات التدخل المختلفة ، ويحكمه أيضا القدرة على تحصيل الأموال " المقدرة المالية القومية " أى قدرة الاقتصاد القومى على تحمل الأعباء العامة دون حصول ضرر عكسى .^(٢) الا أن القدر المتفق عليه بين هذه الأنظمة ، هو ثبوت حق الدولة فى ممارسة أنواع من السياسات المالية بقصد التأثير فى النشاط الاقتصادى من خلال جمع الأموال ، واختيار أنواع الإيرادات المختلفة وحجمها ، واختيار أنواع النفقات العامة ، لاجداث تأثيرات مقصودة كالتخفيف من حدة التقلبات التى تطرأ على مستوى النشاط الاقتصادى

(١) ناقش فلاسفة أوروبا التكييف القانونى للضرائب ، فى سلسلة من النظريات ، ابتدأت بأن الضريبة علاقة تعاقدية بين الفرد والدولة ، مع اختلاف فى تحديد ماهية هذا العقد ، وأنهت بأن الضرائب تفرض بموجب السيادة القومية للدولة ونظرية التضامن الاجتماعى . . . انظر د . محمد عبد الله العربى ، موارد الدولة : ١١٩ ، ١٢٠ . د . رفعت المحجوب ، المالية العامة : ٢٠٠ - ٢٠٩ .

(٢) د . رد فعت المحجوب ، المالية العامة ٤٢-٤٨ . د . عوف محمد الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٩ .

الكلية ، من تضخم أو انكماش أو نحو ذلك والتأثير على توزيع الدخل بين الأفراد ، مع التركيز على تهيئة الظروف لنجاح وازدهار الاستثمار الخاص .^(١)

وفي مجال الاقتصاد الاسلامي وفي بحث " الحرية الاقتصادية " وتدخل الدولة يتعين البحث في الفكر المالي الاسلامي ، وتحديد الأدوات المالية في التشريع المالي الاسلامي ، وهو بحث لا يتطرق لتفاصيل هذه الأدوات وأحكامها الجزئية ، فهذا أمر مستقل ويخرج عن نطاق هذا البحث ، وإنما المقصود هو التعريف بأهم هذه الأدوات والتركيز على دور الدولة فيها ، من حيث إعطاؤها الحق في جمعها وانفاقها والتأثير على الحياة الاقتصادية من خلالها .

وسيشتمل هذا المبحث على دراسة أداتين من أهم الأدوات المالية التي عرفت في الفكر المالي الاسلامي والتي مازال العمل بها جارياً في الوقت الحاضر وهما الزكاة والعشور^(٢) ، ثم سيتم البحث في حكم إعطاء الدولة حق فرض ضرائب عامة جديدة كتلك التي عرفت في الفكر المالي الحديث ، باعتبار هذه الضرائب أصبحت المورد المالي الرئيسي في الوقت الحاضر ، وباعتبارها من أهم أدوات التدخل والتأثير في النشاط الاقتصادي .

-
- (١) د . عبد المنعم فوزي ، المالية العامة والسياسة المالية : ٢٧ ، ٢٨ .
 د . رفعت المحجوب ، المالية العامة ٢٢ ، ٢٣ . د . سلوى سليمان
 السياسة الاقتصادية : ٤٣ ، ٤٤ ، د . محمد عبد المنعم عفر ،
 السياسات الاقتصادية في الاسلام : ١٠٥ ، ١٠٦ ، د . محمود محمد
 نور : حول النظام المالي في الاسلام : ١٣ .
 (٢) في الفكر المالي الاسلامي عدة موارد مالية أخرى عدا الزكاة والعشور
 إلا أن هذه الموارد قد انقطع العمل بها في الوقت الحاضر . وأنها
 ليست بذات شأن ، فمن ذلك الخراج والجزية والفقير وخمس الغنائم
 والضوائع ومال من لا وارث له ونحوه .

أولاً : الزكاة :

الزكاة ركن من أركان الاسلام الخمسة ، وهى الركن الثالث بعد الشهادتين والصلاة . كما فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " بنى الاسلام على خمس : شهادة ان لا اله الا الله ، وان محمداً رسول الله ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، والحج ، وصوم رمضان " ^(١) وقد روى ابو هريرة حديث جبريل المشهور وسوءه للرسول صلى الله عليه وسلم ، عن الايمان والاسلام والاحسان ، وفيه قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " . . . الاسلام أن تعبد الله ولا تشرك به ، وتقيم الصلاة ، وتؤتى الزكاة المفروضة ، وتصوم رمضان . . . " ^(٢) وليس البحث هنا لاثبات فرضية الزكاة ، وثبوت حق الفقراء فى أموال الأغنياء ، فان هذا مما يعلم من الدين بالضرورة ، وترادفت على اثباته الأدلة من القرآن والسنة والآثار واجماع الأمة ، فيجب على كل مسلم ملك مقدار النصاب الشرعى واستوفى شروط الزكاة أن يدفعها لمستحقيها ، ومن جحد وجوبها فقد كفر ، ومن أمتنع عن أدائها أجبر عليه فان تعزز قوتل حتى يؤدبها جبراً .

ومبحث الزكاة مبحث واسع ، ويشتمل على تفاصيل

(١) متفق عليه ، واللفظ للبخارى ، انظر : صحيح البخارى مع شرح فتح البارى : ٤٩/١ . وفى لفظ لمسلم : " . . . وصيام رمضان والحج ، فقال رجل : الحج وصيام رمضان ، قال : لا . صيام رمضان والحج ، هكذا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم " . انظر : صحيح مسلم بشرح النووى : ١٧٦/١ .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١١٤/١ .

كثيرة ^(١) ، والذي يهم هنا هو الإشارة الى التكاليف المالى الموجود فى الزكاة ، باعتبارها نوعاً من الحجر على الناس فى أموالهم ، لمصلحة يراها الشارع ، فهى اقتطاع لجزء من مال الفرد ، وصرفه فى مصارف محددة ، مما يؤدى الى حدوث تأثيرات اقتصادية مقصودة ، مع تبين دور الدولة فى هذا التكاليف ، من حيث اعطائها الحق فى جمع الزكاة وصرفها فى مصارفها الشرعية . الا أنه قبل الشروع فى هذا لابد من تقديم يذكر فيه أهم الأموال التى تجب فيها الزكاة ومقدار الواجب فى كل .

الأموال التى تجب فيها الزكاة ومقدار الواجب :

(١) النقود : وهى الذهب والفضة - ففى كل عشرين دينارا من الذهب ، أو مائتى درهم من الفضة ربع العشر ، أى بنسبة ٢.٥ ٪ . وقد

(١) انظر تفاصيل مباحث الزكاة فى : ابن قدامة ، المغنى : ٤٣٣/٢ وما بعد ها . البهوتى ، كشاف القناع : ١٦٥/٢ وما بعد ها ، ابن جزى ، قوانين الأحكام الشرعية : ١١٥ وما بعد ها ، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : ٤٣٠/١ وما بعد ها ، ابن العربى ، أحكام القرآن : ٧٤٩/٢ وما بعد ها ، الشيرازى ، المذهب : ١٩١/١ وما بعد ها ، ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٢٠٨/٣ وما بعد ها ، النووى ، شرح صحيح مسلم : ٤٨/٧ وما بعد ها ، ابن حجر العسقلانى ، فتح البارى : ٢٦٢/٣ وما بعد ها ، أبو يوسف ، الخراج : ٧٦ وما بعد ها . ابن الهمام ، فتح القدير : ٤٨١/١ ، وما بعد ها ج ٢/٢ وما بعد ها . أبو عبيد ، الأموال : ٤٣٧ - ٧٩٧ ، الشوكانى ، نيل الأوطار : ١٢٩/٤ وما بعد ها . أبو زهرة ، بحثه عن الزكاة المطبوع ضمن : التوجيه التشريعى فى الاسلام : ٩١/١ وما بعد ها . أبو زهرة ، فى المجتمع الإسلامى : ٨٥ وما بعد ها ، د . ابراهيم فؤاد أحمد على ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٧ وما بعد ها ، د . بدوى عبد اللطيف ، النظام المالى المقارن فى الاسلام ١٧ وما بعد ها ، د . محمد الفنجري ، الاسلام والضمان الاجتماعى ٣٩ ، محمد اسماعيل ابراهيم ، الزكاة . د . على الشرقسوى ، الزكاة وأثرها فى التأمين الاجتماعى . وقد جمعت مباحث الزكاة فى موضع واحد مع الشمول ، فى الكتاب الموسوعة للشيخ الدكتور يوسف القرضاوى : فقه الزكاة .

كان الذهب والفضة ، هما وسيلتا التبادل فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لذا جاء النص على ذكرهما ، ويقاس عليهما كل ما يمكن أن يستحدث من وسائل التبادل ، كالعملات الورقية فى الوقت الحاضر .^(١)

(٢) عروض التجارة : وهى كل مال أعد للبيع بقصد الربح والتجارة . من الأطعمة ، والملابس ، والحيوانات ، والعقارات ونحو ذلك . فتقوم كل عام ، فاذا بلغت قيمتها نصاب النقدين ، وخلصت من الديون وجب فيها ربع العشر ٢.٥٪ .

(٣) الزروع والثمار : قال صلى الله عليه وسلم : " فيما سبقت السماء والعيون ، أو كان عشرياً العشر ، وما سقى بالنضح نصف العشر "^(٢)

(١) انظر الشيخ حسنين محمد مخلوف ، التبيان فى زكاة الاثمان : ٤٥ وما بعدها . د . شوقي اسماعيل شحاتة ، التطبيق المعاصر للزكاة : ٩٩ وما بعدها .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣ / ٣٤٧ . وقد وقع خلاف واسع بين الفقهاء فى تحديد المحاصيل التى تجب فيها الزكاة ، والقدر المتفق عليه بينهم هو الأربعة الأصناف التى ورد فيها النص وهى : الحنطة والشعير ، والتمر والزبيب . وما عداها حصل فيه الخلاف . فمنهم من قصرها على هذه الأصناف الأربعة ، ومنهم من قال : تجب الزكاة فى كل مكيل يدخر ويبيع سواء أكان قوتاً أو غيره ، فيدخل نحو العدس والحمص والبذور والسمسم وسائر الحبوب مما يكال ويدخر ، وكذلك الثمار نحو : المشمش واللوز والفسق ونحو ذلك . وذهب أبو حنيفة الى التعميم فأوجب الزكاة فى كل ما تخرجه الأرض ، مما يقصد بزراعته نماء الأرض ، ولم يشترط القوت أو الادخار أو الكيل ، فتجب الزكاة عنده فى جميع أنواع الفواكه والخضروات والحبوب ، واستدل أبو حنيفة على ذلك بعموم النصوص من القرآن والسنة . . انظر تفصيل ذلك فى : المغنى : ٢ / ٤٩٥ وما بعدها ، حاشية ابن عابدين : ٢ / ٧٦ ، حاشية الدسوقي : ١ / ٤٤٧ ، وما بعدها ، بداية المجتهد : ١ / ٢٤٢ ، تحفة المحتاج : ٣ / ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، أبو بكر الشاشي القفال ، حلية العلماء : ٣ / ٦٢ ، ٦٣ ، نيل الأوطار : ٤ / ١٦٠ ، ١٦١ ، فقه الزكاة : ١ / ٣٤٩ وما بعدها .

أى أن الزرع الذى يسقى بلا آلة ومشقة ، كأن يروى بالمطراً أو الانهـار أو العيون ، تجب فيه الزكاة بنسبة ١٠ ٪ . أما الزرع الذى يسقى بآلهـ ويحتاج الى جهد ومشقة ، ففيه نصف العشر ٥ ٪ .

(٤) الأنعام : وهى الغنم والبقر والابل .^(١) ونسب الزكاة فيها تختلف وهى على وجه التقريب : ٢٥ ٪ ، كما فى الابل والبقر اذا كثرت . ففي الابل اذا كثرت : فى كل أربعين بنت لبون ، وفى كل خمسين حقه . وفى البقر : فى كل ثلاثين تباع أو تبيعه ، وفى كل أربعين مسن أو مسنه . أما الغنم : ففي أربعين شاة شاة ، أى بنسبة ٢٥ ٪ . لكن فى حالة الزيادة فان النسبة تنخفض لتصبح ١ ٪ فيما زاد على ثلاثمائة شاة .^(٢)

(٥) الكنوز والمعادن وما يستخرج من البحار : - الكنوز أو (الركاز) وهى مدفون القدماء فى الأرض من الأموال ، كالذهب والفضة والأواني ، ونحو ذلك ، ففيها الخمس على واعد هـا للحديث : " . . . وفى الركاز الخمس " ^(٣) وقد اختلف الفقهاء فى مصرف هذا الخمس . فقول مصرفه مصرف الزكاة ، وقول بل يصرف فى مصارف الفى ، وتضعه الدولة فى المصالح العامة .^(٤)

— أما المعدن فهو كل ما يستخرج من الأرض ممّا له قيمة ، كالذهب والفضة ، والحديد ، والنحاس ، والبتروـل ، ونحو ذلك .^(٥) وقد اختلف الفقهاء فى

(١) يمكن ان يلحق بها ما فى معناها من الحيوانات اذا كانت سائمة نحو ، الخيل والجواميس . وقيل كل ما اتخذ للنماء والاستيلاء . أنظر : د . ابراهيم فؤاد احمد على : ٩٦ نقلا عن : مطبوعات حلقة الدراسات الاجتماعية : ٤٢١ .

(٢) انظر تفصيل هذه النسب فى : د . شوقى اسماعيل شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٦١ وما بعدها .

(٣) رواه الجماعة . انظر : صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣٦٤ / ٣ .

(٤) فتح البارى : ٣٦٥ / ٣ ، نيل الأوطار : ١٦٧ / ٤ .

(٥) ذهب الشافعى فى المشهور عنه ، الى تخصيص المعدن الذى يصح =

تحديد مقدار الواجب فيه ، وما هو مصرف هذا المقدار . فقيل يؤخذ منه الخمس ، لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " . . . وفي الركاز الخمس " (١) فان المعدن يدخل في معنى الركاز . وقيل بل المعدن ليس بركاز ، وانما الركاز مدفون الجاهلية . أما المعدن فتجب فيه الزكاة بمقدار ربع العشر 20% . وقيل ان كان في استخراج كلفه ومؤنة عمل ، ففيه ربع العشر 20% وان لم يكن فيه كلفه ولا مشقة ففيه الخمس 20% . (٢)

أما مصرف هذا الحق ، فقيل انه زكاة فيصرف في مصارفها ، وقيل بل هو من جملة الفى فيرصد لمصالح الأمة العامة ، بما فيها مصلحة اعانة الفقراء . (٣)

ولعل الأولى في مسألة المعادن هو ترجيح الرأي المشهور عند المالكية من أن الأفراد لاحق لهم في تملك المعادن واستغلالها لأنفسهم وانما تبقى المعادن ملكا لعموم الناس . (٤) وبقاء المعدن ملكا لعموم الناس بمعنى أن يصبح هذا المعدن في ملك الدولة ، وترى الدولة فيه ما هو مصلحة للمسلمين . فيمكن حينئذ أن تستغل الدولة هذا المعدن بنفسها ، أو تترك استغلاله لأفراد أو شركات ، في مقابل مبلغ من المال

== أخذ الحق منه بالذهب والفضة ، وخصه ابو حنيفة بما ينطبع بالنار دون المعادن السائلة . انظر : المغنى : ٦١٧/٢ .

(١) سبق تخريجه .

(٢) انظر تفصيل الآراء والآثار الواردة في ذلك في : ابو عبيد ، الأموال ٤٢٠-٤٢٨ ، فتح الباري : ٣/٣٦٤ ، ٣٦٥ .

(٣) المغنى : ٦١٨/٢ .

(٤) انظر تفصيل آراء الفقهاء في هذه المسألة وبيان الراجح منها فيما يأتي عند الحديث عن حكم ملكية المعادن ص (٥٤٩) .

يدفع اليها ويصرف في مصالح المسلمين .

وإذا قيل ان المعادن مملوكة للدولة ، فلا زكاة فيها حينئذ ان قامت هي باستغلالها لما علم من أن شرط الزكاة الملك التام ، وملك المعادن هنا لا يتعين لأحد بعينه ، وإنما هو لجميع المسلمين ، يصرف في مصالحهم بما فيها مصلحة الفقراء^(١) . أما ان تركت الدولة استغلال هذه المعادن للأفراد ، فانه يلزمهم حينئذ دفع الزكاة ، ويعاملون معاملة أصحاب الصناعات المختلفة^(٢) .

أما الثروة السمكية فقد ذكر الفقهاء أنه لا زكاة فيها . قال ابن قدامة " أما السمك فلا شيء فيه بحال في قول أهل العلم كافة ، الا شيء يروى عن عمر بن عبد العزيز ، رواه أبو عبيد عنه ، وقال : ليس الناس على هذا ، ولا نعلم أحدا يعمل به ، وقد روى ذلك عن أحمد أيضا^(٣) وابن قدامة يشير الى ما رواه أبو عبيد بسنده أن عمر بن عبد العزيز كتب الى

(١) انظر : حاشية الدسوقي : ٤٨٢ / ١ . وذهب بعض الباحثين المحدثين الى أن الزكاة تجب في البترول والثروة المعدنية التي تستخرجها الدولة بنسبة ٢٥ ٪ تخصص للفقراء ومصارف الزكاة ، بدون طرح للتكاليف والنفقات : انظر : د . شوقي شحاتة ، التطبيق المعاصر للزكاة : ٢٠١ . د . محمد شوقي الفنجري ، الاسلام والضمان الاجتماعي : ٥٩ . وقد جعل النسبة : ٢٠ ٪ الا أن هذا القول يتعارض مع ما علم في شروط الزكاة ، وأن تمام الملك أحد هذه الشروط ، وبالتالي لم تجب الزكاة في المال الموقوف على غير معين ، ولا في أموال الدولة كالفى وخمس الغنيمة ونحو ذلك . وكذلك القول في المعادن فلا تدفع الدولة منها الزكاة وإنما تصرفها في مصالح المسلمين ، بما فيها مصلحة الفقراء .

(٢) انظر تفصيل ذلك ص (١٨٥) .

(٣) المغنى : ٦٢٠ / ٢ .

عاملة في عمان : " أن لا يأخذ من السمك شيئاً حتى يبلغ مائتى
 فاذا بلغ مائتى درهم فخذ منه الزكاة . قال أبو عبيد : يذهب عمر فيما
 يرى الى أن ما خرج البحر بمنزلة ما أخرج البر من المعادن ، وكان رأيّه
 في المعادن الزكاة . . . فشبّه به . وليس الناس في السمك على هذا ،
 ولا نعلم أحداً يعمل به " (١) .

ولعل الصحيح في مسألة الثروة السمكية أن يقال ان حكم الزكاة
 فيها هو حكم الزكاة في الثروة الصناعية ، حيث تجب الزكاة في صافي الغلة
 بعد حولان الحول بنسبة ربع العشره ٢٪ كما سيأتى .

تطبيقات معاصرة للزكاة :

تُلخص فيما سبق ذكر الأموال التي تجب فيها الزكاة ، ومقدار الواجب
 فيها ، والتي أتت بها سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقصّلها الفقهاء
 في كتبهم ، إلا أنه قد اتسع نماء بعض الأموال في الوقت الحاضر عما كان
 عليه الحال زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وزمن الفقهاء الأوائل كما أنه
 قد جدت بعض الأموال في الوقت الحاضر لم تكن موجودة فيما
 مضى . ومعرفة حكم زكاة هذه الأموال من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم
 وأقوال الفقهاء لا يتعذر . إلا أنه قد جذبت كثير من الاجتهادات والآراء
 والقياسات في حكم زكاة هذه الاموال ، وتنوعت النسب والشروط وتباينت ، فكان
 لا بد من معرفة هذه التفاصيل وتحديد الرأي الراجح في المسألة ، حيث
 لم ترد مفصلة في كتب الفقهاء ، وقد أصبحت هذه الأموال من أهم الأموال
 في الوقت الحاضر ، وحصيلتها من أهم موارد الزكاة . وهذه الأموال هي :

(١) المستغلات : وهي المصانع والدور والأماكن المستغلة ونحو ذلك .

(٢) الأوراق المالية .

(٣) كسب العمل والمهن الحرة .

(١) الأموال : ٤٣٤ .

والحق أن هذه الأموال ليست جديدة كل الجدة ، وتخرج حكم
 زكاتها على ما ثبت في الشرع ونص عليه الفقهاء ليس متعذرا ، بل
 ان بعضها كان موجودا منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
 ككسب العمل ، وبعضها ممانص الفقهاء على حكمه . وسيتبين
 ذلك فيما يلي :

أولا : زكاة المستغلات :

والمقصود منها : " الأموال التي لاتجب الزكاة في عينها ، ولم تتخذ للتجارة ، ولكنها تتخذ للنماء ، فتغل لأصحابها فائدة وكسبا ، بواسطة تأجير عينها ، أو بيع ما يحصل من إنتاجها " ^(١) وذلك نحو المصانع على اختلافها ، والعقارات المعدة للاستغلال ، ووسائل النقل . . . ونحو ذلك . . . وقد اختلفت في حكم هذه الأموال على النحو التالي :

(١) زكاة الدور المعدة للاستغلال وما في حكمها :

أ - نقل في بعض الأقوال النادرة عن بعض الفقهاء ، أن هذه الأموال تقوم كل عام ، وتدفع الزكاة من قيمتها بنسبة : ٢٥ ٪ ، بعد أن تضاف إليها غلتها النقدية ، وذلك قياسا على عروض التجارة . ^(٢) إلا أن هذا القول لا يترجح ، ولا يصح الأخذ بهذا القياس لوجود الفارق من وجوه كثيرة ، ^(٣) منها أن الدور ونحوها أموال ليست معدة للتجارة في ذاتها حتى يصح تقدير قيمتها ، وإنما هي معدة للاستغلال ، فخالفت عروض التجارة . ومنها أن تطبيق هذا الرأي قد يؤول إلى استئصال الربح والنماء ، بل قد يتجاوز به إلى رأس المال ، وذلك في حالة التوقف عن الاستغلال لأي سبب ، أو في حالة قلة نسبة النماء مع ارتفاع قيمة الأصول بسبب ارتفاع الأسعار ونحو ذلك ، فإذا حسبت الزكاة وأخذت فقد لا يبقى لصاحب الملك إلا الشيء اليسير من الربح أو لا يبقى ، وخصوصا بعد حساب قيمة الهلاك الحاصل للأصول .

(١) فقه الزكاة : ٤٥٨ / ١ .

(٢) هو قول لمالك نقله عنه ابن رشد في بداية المجتهد . وقول ابن عقيل الحنبلي ، نقله عنه ابن القيم في بدائع الفوائد . انظر : فقه

الزكاة : ٤٦٧ / ١ ، ٤٦٨ .

(٣) انظر : فقه الزكاة : ٤٧٣ / ١ ، د . شوقي شحاته : التطبيق المعاصر للزكاة : ١٥٠ ، د . يوسف قاسم ، خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة

في الفقه الاسلامي : ١٠٤ .

ب - وفى رواية عن أحمد أن الزكاة تجب فى غلة الدور حين قبضها بنسبة ٢٥٪ . دون أن ينتظر بها الحول . الا أن ابن قدامة ذكر أن الصحيح من مذهب أحمد أنه لا زكاة فى ايجار الدور قبل مضي الحول ، وقال عن هذه الرواية : " وكلام أحمد فى الرواية الأخرى محمول على من أجر داره سنة ، وقبض أجرته فى آخرها ، فأوجب عليه زكاتها ، لأنه قد ملكها من أول الحول ، فصارت كسائر الديون اذا قبضها بعد حول زكاتها حين يقبضها ، فانه قد صرح بذلك فى بعض الروايات عنه ، فيحمل مطلق كلامه على مقيده " . (١)

ج - وذهب بعض الفقهاء والباحثين فى الوقت الحاضر ، الى وجوب الزكاة فى غلة هذه الأموال حين قبضها ، الا أن مقدار الواجب ليس هو ربع العشر ، وانما هو مقدار الواجب فى الأرض الزراعية . فيؤخذ العشر من صافي الغلة ان أمكن معرفته ، والا أخذ منه نصف العشر ، وذلك لأن العقارات تشبه الأرض الزراعية ، فاذا أخذنا الأرض فليس من العدل أن تترك العقارات ، ولزم أن تؤخذ منها الزكاة بنفس النسبة ، والا كان ذلك تفريقا بين متماثلين ، وانما لم يذكر الفقهاء هذا الحكم ، لأن الدور فى وقتهم لم تكن مستغلة الا فى النادر وبالنادر لاحكم له . (٢) وسوف تأتى مناقشة هذا الرأى فيما بعد .

-
- (١) المغنى : ٢ / ٦٢١ ، وانظر الشرح الكبير مع المغنى : ٢ / ٤٤٤ .
 (٢) ذهب الى هذا القول كل من الشيخ محمد ابوزهرة ، والشيخ عيسى الوهاب خلاف ، والشيخ عبد الرحمن حسن . انظر : مطبوعات حلقة الدراسات الاجتماعية لجامعة الدول العربية : ٣٨٠ . مبحث الزكاة للشيخ ابي زهرة المطبوع ضمن : التوجيه التشريعى فى الاسلام : ٢ / ١٤١ ومابعدها . أبو زهرة ، التكافل الاجتماعى فى الاسلام : ٨٩ وهو ايضا ما ذهب اليه الشيخ محمد الغزالى انظر : الاسلام والأوضاع الاقتصادية : ١٦٦ ومابعدها . وعن هؤلاء أخذ القرضاوى فى فقه الزكاة : ١ / ٤٧٩ ومابعدها وكذلك معظم من كتب الزكاة والاقتصاد الاسلامى . انظر : د . ابراهيم فؤاد احمد على ، الموارد المالية فى الاسلام : ١١١ ، د . شوقي شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ٨٦ ومابعدها ، د . على البدرى الشرقاوى : الزكاة وأثرها فى التأمين =

د - ومذهب جمهور الفقهاء قديماً وبه أخذ بعض الفقهاء والباحثين في الوقت الحاضر، أن الدور المعدة للاستغلال لا تجب الزكاة في أعيانها، أما الأيراد فتجب فيه الزكاة إذا بلغ نصاباً وحال عليه الحول بنسبة ٢٥٪ زكاة النقدين . قال ابن قدامة : " ومن أجر داره فقبض كراها فلا زكاة عليه فيه حتى يحول عليه الحول . . . لقول النبي صلى الله عليه وسلم : " لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول " ^(١) ولأنه مال مستفاد بعقد معاوضة فأشبهه ثمن المبيع " ^(٢) وفي المنتقى : " والأمر المجمع عليه عندنا في اجارة العبيد وخراجهم وكراء المساكن وكتابة المكاتب، أنه لا تجب في شيء من ذلك الزكاة قل أو أكثر حتى يحول عليه الحول من يوم قبضة صاحبه ويعتبر هذا كله من الفوائد ، ولا زكاة فيها إلا بعد أن يحول عليها الحول من يوم يقبضها ربها أو من يقوم مقامه " ^(٣) .

وهذا القول هو الصحيح الراجح ان شاء الله تعالى ، لما فيه من الأخذ بالأصل ، فان المال المستفاد ، من أي جهة كانت استفادته ، اذا تحصل نقدا لدى الشخص ، وحال عليه الحول وجبت فيه زكاة النقد ، فان هذا مما هو مجمع عليه لدى الفقهاء ، وهو تطبيق لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم في زكاة النقدين ، واذا أمكن تخريجه على الأصل من سنة

== الاجتماعى : ١٠٠ ، د . محمود على أحمد ، بحث مقارن في الزكاة ١١٠ ، د . محمد عبد المنعم عفر ، النظام الاقتصادى فى الاسلام :

١٢٨ .

(١) انظر : المنذرى : مختصر سنن أبى داود : ٢ / ١٩٠ . وفى رفعه ضعف وقد صحح الدارقطنى وقفه بوقد روى فى اعتبار الحول أحاديث كثيرة مرفوعة للرسول صلى الله عليه وسلم إلا أن الضعف دخلها من وجوه وان قيل أن هذا الضعف ينجر ، ويقوى بعضها بعضاً أنظر : ابن حجر العسقلانى ، تلخيص الحبير ، ٢ / ١٦٥ ، ابن حزم ، المحلى ٦ / ٣ ، الشوكانى ، نيل الأوطار : ٤ / ١٥٦ . وانظر تفصيل طـرق هذا الضعف فى : فقه الزكاة : ١ / ٤٩٢ وما بعدها .

(٢) المغنى : ٢ / ٦٣١ .

(٣) الباجى ، المنتقى : ٢ / ١٠٠ . وانظر : ابن جزى ، قوانين الاحكام الشرعية : ١٢٢ .

الرسول صلى الله عليه وسلم فلا يعرج على القياس ويقال ان ايــــراد العقارات يشبه ايراد الأرض ، فيؤخذ منه العشر أو نصفه ، لما في ذلك من ترك الأصل والأخذ بالقياس . هذا مع التسليم بصحة هذا القياس الا أن القياس يمتنع أيضا لوجود الفارق ^(١) ، وهو أن نسبة اهــــلاك الأصل في العقارات لا تقارن بالأرض ، التي قد تنعدم فيها نسبة الأهلاك ، بخلاف العقارات التي لا بد أن تنتهي بعد مدة . أما القول باعفاء نسبة معينة مقابل ما يستهلك من الأصل ^(٢) ، فانه لا يمنع القول بوجود هذا الفرق أصلا ، بل هو دليل على وجوده ، واذا وجد الفرق لم يصح القياس ابتداء ، ولزم الرجوع الى الأصل المنصوص عليه ، دون حاجة لقياس مع الفارق .

أما قولهم بأنه ليس من العدل ترك العقارات دون أخذ الزكاة منها ، فان القول بأن الزكاة تؤخذ من الايراد بنسبة : ٢٥ ٪ بعد مضي الحول - لا يعني ترك العقارات دون زكاة . بل يعني أن تؤخذ منها الزكاة على هذه الصفة . وأيضا فلا يعني جعل النسبة : ١٠ ٪ يعد طرح نسبة الاهلاك مضافا اليها نفقات الصيانة والاصلاح ، والتكاليف المدفوعة نحو الأجور والضرائب والديون ونحو ذلك . لا يعني أن تكون هذه النسبة أعلى دائما من نسبة : ٢٥ ٪ من المال المتحصل في نهاية الحول دون الحاجة الى كثير من هذه الحسومات .

أما القول بأن الدور لم تكن مستقلة سابقا الا في النادر . . . فهو خلاف الواقع . وهذا باب الاجارة في كتب الفقه ، يشتمل على تفاصيل واسعة ودقيقة عن حكم اجارة العقار ، مما يدل على وجودها وشيوعها ، والا لو كانت نادرة لما احتاجت منهم الى كل هذا التفصيل والتوسع .

(١) انظر : د . يوسف قاسم ، خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة : ١٠٥

(٢) فقه الزكاة : ٤٨٢١ / ١

جاء في المغنى : " ولا خلاف بين أهل العلم فى إباحة إجارة العقار . قال ابن المنذر : أجمع كل من تحفظ عنه من أهل العلم على أن استئجار المنازل والدواب جائز . . . " ^(١) وأيضاً فإن الدولة الإسلامية قد نشأت فيها مدنى كبار كدمشق وبغداد والقاهرة وغيرها ، وكان الوافدون يفدون إليها من اقطار البلاد الإسلامية فى كل وقت ، ويقيمون فيها المــدد القصيرة والطويلة ، ولا يتصور أن يكون لكل شخص دار خاصة به ، بل كانوا يستأجرون المنازل ، فدل ذلك على انتشار إيجار العقار وشيوعه ، وقد نشأت فى المدن الإسلامية الفنادق والحوانيت والخانات والمنازل المعدة للإيجار . بل لقد استدل ابن قدامة بهذا على صحة جواز الإجارة . قال : " . . . ولا يخفى ما بالناس من الحاجة الى ذلك ، فانه ليس لكل أحد دار يملكها ، ولا يقدر كل مسافر على بيع أو دابة ، ولا يلزم أصحاب الأملاك اسكانهم وحملهم تطوعاً " ^(٢) فالمسألة اذا ليست نادرة كما ظنوا بل كانت معروفة ومنتشرة ، ولو كانت زكاة الدور واجبة على النحوالذى ذكره ، للزم أن نجد تفاصيل ذلك فى كتب الفقه ، ولما أحتجنا الى الاجتهاد والقياس على الزروع ، والخروج بحكم جديد وكأن المسألة جديدة لاحكم فيها . ولو سلمنا جدلاً بأن المسألة نادرة ، الا أنها وان كانت نادرة قد نص الفقهاء على حكمها ، كما تقدم فى نقولهم ، ولا يقال ان الحكم يختلف بعد أن أصبحت شائعة ، والاصح أن يقال هذا فى كل أموال الزكاة ، ولما استقرت أحكام الزكاة . أما قولهم ان النادر لاحكم له . فهذا القول لا يصح إيراد هـ هنا ، وليس المجال مجاله ، وهو هنا لا يدل على شىء . فان النادر الذى لاحكم له هو ما كان فى مقابلة الأعم الغالب ، فان الحكم للأعم الغالب ، أما النادر فلا يمنع هذا الحكم ولا ينقضه . وليس المقصود ان قليل الحدوث لا يعطى حكماً لمجرد قلته حدوثة ، حتى يقال ان إيجار العقار كان قليل الحدوث فلا يحتاج الى

(١) المغنى : ٢١/٦ .

(٢) المغنى : ٣/٦ .

حكم لندرته وقله حدوثه ، والا لصح أن يقال ان كل نادر لا يحتاج الى حكم ، وهذا غير صحيح ، فما من فعل أو غيره الا وفي الشرع له حكم ، وفي باب الزكاة وجدنا الحكم على ما هو أكثر ندرة من ايجار العقار كالركاز مثلا ، فانه نادر جدا وقد أعطى حكما ، ولم يقل انه نادر الحدوث فلا حكم له .

وبهذا يتبين ترجيح ما ذهب اليه الفقهاء من وجوب الزكاة في ايجار العقار اذا بلغ نصابا وحال عليه الحول بنسبة ٢٥٪ . وهو ما انتهى اليه مجمع البحوث الاسلامية في مؤتمره الثاني سنة ١٣٨٥ هـ . حيث جاء في القرارات والتوصيات في شأن زكاة الأموال النامية المستحدثة ما يلي :

(١) لا تجب الزكاة في أعيان العمائر الاستغلالية والمصانع والسفن والطائرات وما شابهها بل تجب الزكاة في صافي غلتها عند توافر وحولان الحول .

(٢) واذا لم يتحقق فيها نصاب وكان لصاحبها أموال أخرى تضم اليها ، وتجب الزكاة في المجموع اذا توافر شرط النصاب وحولان الحول .

(٣) مقدار النسبة الواجب اخراجها هو ربع عشر صافي الغلة في نهاية الحول .^(١)

(٢) زكاة المصانع :

وهي تشمل المشروعات الصناعية على اختلاف انواعها . وقد ذكر الفقهاء في كتبهم أنه لا زكاة على آلات المحترفين ، لأنها مشغولة بحاجة

(١) التوجيه التشريعي في الاسلام : ١٧١/٢ .

المالك الأصلية. ^(١) وهذا وإن كان يتجه في الأصل إلى الآلات البسيطة التي كانت تستخدم في السابق، حيث لم تكن آلات الإنتاج قد وصلت إلى ما هي عليه الآن، إلا أنه يمكن أن يشمل آلات المصانع في المنشآت الصناعية الكبيرة وغيرها من الأصول الثابتة كالمباني والأراضي ونحوها، لأنها أدوات إنتاج لا يمكن أن تستمر العملية الانتاجية إلا بها، ولا فرق بين وظيفة أدوات الصناعة بالنسبة لأهل الحرف البسيطة، وبين الآلات والمنشآت الكبيرة، من حيث أنها مشغولة بحاجة أصلية. ^(٢) أما حكم زكاة غلتها فالخلاف فيها على النحو التالي :

أ - ذهب بعض الفقهاء المحدثين الى وجوب الزكاة في غلة هذه المصانع ، وأنها تعامل معاملة الزروع الناتجة من الأرض ، بواقع العشر . ١٪ من صافي الغلة ان أمكن معرفة الصافي . والا أخذ منها نصف العشر . مثلها في ذلك مثل الدور المعدة للإيجار (٣) كما تقدم .

ب - وذهب آخرون الى أن الزكاة تجب في صافي رأس المال العامل مع نمائه بنسبة : ٢٥٪ ^(٤) وقد تقدم ذكر ما انتهى اليه مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الثاني ، من أن الزكاة لا تجب في أعيان المصانع ، بل في صافي غلتها عند توافر النصاب وحولان ^{الحول} ، بنسبة ٢٥٪ .

والقول بأن الزكاة تجب في غلة المصانع بعد حوالان الحول بنسبة

(١) الهداية مع شرحها فتح القدير: ١/٤٨٩.

(٢) د. شحاته، التطبيق المعاصر للزكاة: ١٥٠، ١٥١.

(٣) انظر ميث الزكاة للشيخ ابي زهرة المطبوع ضمن : التوجيه التشريعي في الاسلام : ١٤١/٢ وما بعد ها ، التكافل الاجتماعي في الاسلام لابي زهرة : ٨٩ ، فقه الزكاة : ٤٧٩/٢ وما بعد ها .

(٤) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٠٤ ، د . شوقى شحاته ، التطبيق ، المعاصر للزكاة : ١٥٠ .

على

ربع العشر ٢٥٪ هو الراجح ان شاء الله ، وذلك لأن القياس غلبة الأرض لا يصح لوجود الفارق ، من حيث أن عمر الأرض أطول من عمر الآلات التي مآلها الفناء^(١) وأيضاً فإن الصناعة أقرب الى التجارة منها الى الأرض ، وذلك لأنها انتاج وبيع كالتجارة ، وبالتالي أمكن إلحاقها بها فيقوم في نهاية العام الانتاج الموجود ، بالإضافة الى الأرباح وتؤخذ منه الزكاة بنسبة ربع العشر ، كعروض التجارة ، بعد طرح التكاليف وهلاك الأصول ونحوه . أى كما يعبر عنه حديثاً ، بأن وعاء الزكاة فى النشاط الصناعى هو : قيمة الأصول المتداولة ، مطروحاً منها قيمة الخصوم المتداولة ، الواجبة السداد خلال السنة ، بنسبة : ٢٥٪ .^(٢)

وقد كانت بعض الصناعات البسيطة موجودة فى زمن الفقهاء الأوائل ، كصناعات النسيج والورق ، والسفن ، وغيرها وقد كانت تدر مالا لا بأس به لأصحابها . ومع هذا لم نجد من يقول بقياس انتاجها على انتاج الأرض الزراعية ، والذي يمكن أخذه من أقوالهم هو أنهم يوجبون الزكاة فى غلة هذه الصناعات بنسبة ٢٥٪ بعد مضى الحول وبلوغ النصاب ، وذلك من أقوالهم فى ايجار العقار وفى المال المستفاد من أى جهة كانت استفادته . جاء فى الكافى لابن عبد البر قوله : " كل من استفاد مالا عينا أو عروضاً ، وهو حر ، بأى وجه كانت استفادته اياه ، بميراث ، أو هبة ، أو جائزة ، أو صلة ، أو دية نفس ، أو أرض جرح أو جناية ، أو وصية ، أو صدقة ، أو هديه ، أو غلة مسكن ، أو خراج مكاتب أو عبد أو دابة ، أو مهر امرأة ، أو غلة ثمرة لا زكاة فيها ، أو ما قد زكى منها ،

(١) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٠٤ ، د . شوقى شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٥٢ ، د . يوسف قاسم ، خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة : ٥٠ .

(٢) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ١٠٤ ، د . شوقى شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٥٠ .

(٣) آدم متر ، الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى : ٢ / ٢٩٥ وما بعدها ، د . صبحى الصالح ، النظم الاسلامية : ٣٩٨ - ٤٠٨ .

١٥ - نسبة الموجود
والمواد
والمواد
بالإضافة
الى الأرباح
المتبقية
(وهو هو
محدد)

أو زرع في أرض مبتاعة للتجارة ، أو غير التجارة ، أو مكتراه لغير تجارة . . .
أو نتاج ماشية لا زكاة فيها ، أو غلة صوف أولبن ، أو ركاز قد خمس ،
أو سهم غنيمة ، وكل ما يطرأ له ويمنحه من ضروب الفوائد التي لم يملك
قبل عينها ، وسواء ملك أصلها أو لم يملكه ، فلا زكاة في شيء من ذلك
كله حتى يقبض المستفيد ما استفاده منه عينا ، وينتهي عنده ثمن ما
كان منه عرضا ، ويحول عليه الحول وهو في يده كذلك . . . (١)

(١) ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة : ٢٨٩/١ .

ثانيا : زكاة الأوراق المالية (الأسهم والسندات) :

وهذه الأموال لم تكن معروفة في زمن الفقهاء ، وإنما استحدثت في العصر الحديث، وقد أصبحت أساسا من أسس النشاط الاقتصادي وقد اختلف الباحثون في حكم زكاتها . فمنهم من فرق بين أسهم وسندات الشركات الصناعية ، وأسهم وسندات الشركات التجارية^(١) . ومنهم من فرق بين عمل مالك الأسهم والسندات نفسه ، فإن اتخذها للتجارة بالبيع والشراء فيها ، فإنها تعامل معاملة عروض التجارة ، وأن اتخذت للكسب من غلتها فإنها تعامل معاملة الأموال الثابتة ، ويؤخذ منها عشر الانتاج من صافي الغلة ، مثلها في ذلك مثل الأرض الزراعية^(٢) . وقيل بل تعامل الأسهم والسندات معاملة عروض التجارة على كل حال ، لأنها تتخذ للبيع والشراء وقيمتها في الأسواق تختلف عن قيمتها الاسمية ، فهي بهذا الاعتبار من عروض التجارة ، فتقوم وتزكى بنسبة ٢٥٪ . وقيل تقوم وتزكى بنسبة ٢٥٪ ، ليس على اعتبارها من عروض التجارة ، بل باعتبارها من الأموال السائلة ، مثل أوراق البنكنوت ، فهذا أقرب الى طبيعتها المالية^(٤) .

ولعل الأولى أن يقال^{ان} زكاة الاسهم والسندات وما في معناها ، تؤخذ بنسبة ٢٥٪ من قيمتها بحسب سعرها في السوق ، مع اضافة الارباح^٤ المتحصلة ، اذا بلغ ذلك نصابا ، وحال عليه الحال ، سواء أقلنا انها

- (١) أحمد بك الحسيني ، بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق : ٧٢ وما بعد ها ، الشيخ عبد الرحمن عيسى ، المعاملات الحديثية وأحكامها : ٧٣ وما بعد ها . وانظر : فقه الزكاة : ١ / ٥٢٣ .
- (٢) الشيخ أبو زهرة : بحث عن الزكاة مطبوع ضمن : التوجيه التشريعي في الاسلام : ٢ / ١٤٦ د . عيسى عبده ، النظم المالية في الاسلام : ١٢٨ .
- (٣) فقه الزكاة : ١ / ٥٢٧ . نقلا عن حلقة الدراسات الاجتماعية ، الدورة الثالثة : ص ٢٤٢ .
- (٤) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية في الاسلام : ١٠٦ .

تعتبر من عروض التجارة ، أو اعتبرناها من الأوراق النقدية ، فان الحكم لا يختلف والشبه فيها متردد بين الاثنين .^(١)

أما تشبيه ما اتخذ منها للكسب والنماء بالأرض الزراعية ، فأنه تشبيه بعيد عن الواقع ،^(٢) وكذلك التفريق بين أسهم وسندات الشركات الصناعية والشركات التجارية ، فان العبرة ليست في نوع الشركة ، بل في تصرف المالك الحقيقي للسهم ، فقد يملك أحدهم أسهما في شركة صناعية ثم يتخذها تجارة بالبيع والشراء فيها ، فكيف يكون الحكم فسي مثل هذا ؟

(١) تجب الزكاة في السندات ، وان كان التعامل بها محرما شرعا ، لأنها صورة من صور الاقراض بغائدة الا أن هذا لا يمنع وجوب الزكاة فيها ، فان الحرام لا يمنع الحلال ، وقد ذكر الفقهاء وجوب الزكاة في الحلبي المحرم . وذكر ابن قدامة قاعدة عامة في هذه المسألة فقال : " وكل ما يحرم اتخاذه ، ففيه الزكاة ، اذا كان نصابا ، أو بلغ يضمه الي ما عنده نصابا " . المغنى : ٢ / ٦١٢ . أما السهم فانه حصة في رأس مال الشركة ، يصرف عائده في نهاية العام ، وقد يربح وقد يخسر ، فتملكهسا اذا مباح ان لم يصاحب ذلك أعمال أخرى محرمة .

(٢) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية في الاسلام : ١٠٦ وأنظر : د . يوسف قاسم ، خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة : ٩٣ .

ثالثا : كسب العمل والمهن الحرة :

وذلك نحو راتب الموظف ، وأجرة العامل ، ودخل الطبيب والمهندس ونحو ذلك . وهذه المسألة ليست جديدة في الحدوث ، كما أنها ليست جديدة على الفقه الاسلامي . فان طرق الكسب مهما اختلفت وجدت من قبل زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده . كما أن الفقهاء ذكروا حكم هذه المسألة وفصلوه . والجديد في المسألة هو ظهور بعض الفتاوى حديثا من حيث ايجاب الزكاة فيهما من حين قبضهما بنسبة ٢٥٪ دون اشتراط الحول ، اخذا بفتاوى نقلت عن بعض الصحابة كابن عباس وابن مسعود ، وهو ما ذهب اليه الدكتور يوسف القرضاوى فى كتابه فقه الزكاة^(١) . وذكر الدكتور شوقى اسماعيل شحاته ان الكسب ان كان من طريق مهنة غير تجارية كالطبيب والمهندس والمحامى ونحوهم ، فان الزكاة تجب فى كسبهم بنسبة العشر أو نصف العشر ، قياسا على زكاة الزروع والثمار ، دون انتظار الحول . أما كسب الأجور والمرتبات وما فى حكمها من المعاشات فتجب فيه الزكاة بنسبة ربع العشر ٢٥٪ بعد مضي الحول .^(٢)

ولعل الأولى أن يقال فى حكم هذه المسألة ، ان طرق الكسب هذه مهما اختلفت تعتبر مالا مستفادا دخل فى ملك المسلم . وقد اتفقت المذاهب الأربعة وجمهور الفقهاء ، على أن المال المستفاد ان كان نماء

(١) وقد أطلال فى الاستدلال لهذا المذهب ، وذكر أدلة كثيرة انظر

تفصيلها فى : فقه الزكاة : ١ / ٥٠٥ وما بعد ها . وانظر : د . محمد

عبد المنعم عفر ، النظام الاقتصادى الاسلامى : ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٢) التطبيق المعاصر للزكاة : ٢١٠ وما بعد ها .

(٣) انظر تفصيل احكام المال المستفاد فى : المغنى : ٢ / ٤٩٨ ، فتح

القدير : ١ / ٥٢٨ ، ٥٢٩ . ابن عيد البر ، الكافى : ١ / ٢٨٩ ، ابو

بكر الشاشي القفال ، حلية العلماء : ٣ / ٢٢ ، ٢٣ ، الشيرازى ، المذهب :

١ / ١٩٥ . فقه الزكاة : ١ / ١٦٤ وما بعد ها .

للمال مملوك سابقا ، فانه يضم الى أصله . وان كان من جنس آخر وبلغ نصابا فانه ينتظر به حولا . وان كان المال المستفاد من جنس نصاب عنده قد انعقد عليه حول الزكاة ، فذكر الشافعية والحنابلة والمالكية فى الأثمان أنه يستقبل به حولا جديدا . وقال ابو حنيفة ، بل يضم الى ما عنده ويتبع حوله ، لأن ترك هذا يؤدى الى تجزئة الواجب ، واختلاف أوقات الوجوب وفى ذلك مشقة وخرج مدفوع . قال تعالى :
(وما جعل عليكم فى الدين من حرج)^(١)

والأخذ برأى الاحناف فى هذه المسألة هو الأولى ، لما فيه من التيسير ، وأيضا فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يبعث السعاة كل عام مرة واحدة ، فيأخذون الزكاة لعام كامل ، ولو قلنا ان كل نصاب استفيد فى اثناء الحول ، له حول يخصه ، للزم أن يبعث السعاة طوال العام ، لأنه لا يخلو أن تجد الفرد الواحد لديه أكثر من نصاب ، كل نصاب يستحق فى فترة مخالفة للأخرى ، وهكذا بقية الناس ، الا أنه لم نجد أن السعاة يترددون طوال العام لجمع الزكاة ، فدل ذلك على أن الأموال المستفادة كانت تضم الى جنسها ، وتزكى زكاة واحدة ففى نهاية العام .

وعليه فان كل مال يستفيده الشخص ، من راتب ، أو أجرة عمل ، أو كسب مهنة ، ونحو ذلك ، يضم الى جنس ما عنده ، ويتركه عند نهاية العام ان بلغ نصابا فى طرفى الحول ونسبة ربع العشر : ٢٥٪ .

أما القول بأنه يزكى حين قبضه ، دون انتظار للحول ، فانه لا يترجح وان قال به بعض الصحابة كابن عباس ، وابن مسعود ، ومعاوية رضى الله عنهم . فقد نقل أبو عبيد قول ابن مسعود وابن عباس وتأولهما بتأويل خاص . فروى بسنده عن هبيرة بن يريم قال : " كان عبد الله بن مسعود

يعطينا العطاء في زيل صغار، ثم يأخذ منه الزكاة . قال ابو عبيد :
وانما وجه حديث عبد الله هذا عندي ، على مذهب حديث أبي بكر
وعثمان : أنهما انما كانا يأخذان الزكاة لما قد وجب قبل العطاء
لا لما يستقبل^(١) . وقد روى ابو عبيد أن أبا بكر وعثمان اذا دفعا
العطاء لشخصي وعنده مال وجبت فيه الزكاة ، فانهما يقاصانه من
العطاء .^(٢) أما حديث ابن عباس في الرجل يستفيد المال قال :
" يزكيه يوم يستفده " فقد قال عنه أبو عبيد : " فقد تأول الناس - أو من
تأوله منهم - ان ابن عباس أراد الذهب والفضة ، ولا أحسبه أن أراد ذلك .
وكان عندي أفقه من أن يقول هذا ، لأنه خارج من قول الأمة ، ولكنني
أراه أراد زكاة ماتخرج الأرض ، فان أهل المدينة يسمون الأرضين أموالا ..
فان لم يكن ابن عباس - رضى الله - أراد هذا ، فلا أدري ماوجه حديثه .^(٣)

وقد ذكر الجصاص في اشتراط الحول في المال المستفاد توجيهها
سديدا ، وهو أن الصحابة جميعا ومن بعدهم ، اتفقوا على أنه لا زكاة
في المال بعد أداء زكاته حتى يحول عليه الحول ، حتى أن ابن عباس
وغيره ذكر هذا ، وهذا يعلم منه أن وجوب الزكاة لم يتعلق بالمال قبل
تمام الحول ، والمال المستفاد لم يتم له حول ، فلا زكاة فيه ، ويلزم
اشتراط الحول في كل نصاب قبل الأداء^(٤) . وبعده .

(١) الأموال : ٥٠٤ .

(٢) الأموال : ٥٠٤ .

(٣) المصدر نفسه : ٥٠٦ . وتأويل أبي عبيد هذا فيه بعد . فليكن
هذا اجتهد من ابن عباس رضى الله عنهما ، وهو رأية ، وقد خالفه
غيره .

(٤) أحكام القرآن : ١٥٠ / ٣ . وفيه أيضا تأويل آخر لقول ابن عباس
في زكاة المال المستفاد ، قال : " ومع ذلك يحتمل ان لا يكون ابن
عباس أراد ايجاب الأداء بوجود ملك النصاب ، وأنه أراد جواز
تعجيل الزكاة ، لأنه ليس في الخبر
ذكر الوجوب " .

لكن لو استبعدت هذه التأويلات ، وسلم بأقوال الصحابة هؤلاء ، وأنهم أرادوا أن كل مال مستفاد تلزم فيه الزكاة من يوم استفادته ، فان هذا لا يعنى الالتزام بهذا المذهب ، ووجوب الأخذ به ، بل هو مذهب صحابي خالفه من هو أفضل منه . فقد خالف فى هذا أبو بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى رضى الله عنهم . قال ابن تيمية : " فمارواه أو قاله الخلفاء حجة على من خالفهم ، لاسيما الصديق ، لقوله صلى الله عليه وسلم : " عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى ... " وقوله : " ان يطع القوم ، أبا بكر وعمر يرشدوا " ^(١) وقال ابن قدامة : " وجمهور العلماء على خلاف هذا القول ، منهم أبو بكر وعمر وعثمان ، وعلى رضى الله عنهم . قال ابن عبد البر : على هذا جمهور العلماء ، والخلاف فى ذلك شذوذ ، ولم يعرج عليه أحد من العلماء ، ولا قال به أحد من أئمة الفتوى " ^(٢) .

واعتبار الحول هو سنة الرسول صلى الله عليه وسلم الفعلية ، فقد كان صلى الله عليه وسلم يبعث السعاة كل عام ، وبذلك أخذ الخلفاء الراشدون من بعده . وقد كان المال يستفاد فى زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم من وجوه كثيرة ، وذلك نحو الميراث ، والغنائم ، والصدقات ، وكسب العمل ، ونحو ذلك ، وقد يكون المال كثيرا يبلغ مقدار النصاب وأكثر ، كالميراث مثلا ، ولم يرد أن الرسول صلى الله عليه وسلم أوجب الزكاة فى شئ من ذلك من وقت قبضه ، فدل ذلك على عدم الوجوب ، فان ترك البيان فى وقت الحاجة لا يجوز ، وهذا مال مستفاد ولا فرق بينه وبين الراتب وكسب المهنة ، بل ان إيجاب الزكاة فى الميراث مثلا أولى ، لأنه كسب كثير ومن دون جهد . الا أن شيئا من ذلك لم يرد . وفى الموطأ : " قال مالك : الأمر المجتمع عليه عندنا فى اجارة العبيد

(١) الفتاوى : ٩/٢٥ .

(٢) المصنف : ٤٩٧/٢ .

وخراجهم وكراء المساكن ، وكتابة المكاتب ، أنه لا تجب في شيء من ذلك الزكاة قل ذلك أو أكثر حتى يحول عليه الحول من يوم يقبضه صاحبه^(١) . وفيه أيضا : " وقال مالك : السنة عندنا أنه لا تجب على وارث في مال ورثه الزكاة حتى يحول عليه الحول " . وهذا يدل على ترجيح ما قدمنا ، لما فيه من اتباع لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم الفعلية والتقريرية ، واتباع لسنة الخلفاء الراشدين من بعده ، واتباع لجمهور الفقهاء ، فانه لا يتصور أن يحدث اتفاق الجمهور - حيث أخذت بهذا القول المذاهب الأربعة - طيلة هذه القرون ، على اغتصاب حق الفقير ومنعه آياه ، فان مسألة كسب العمل والمهن ليس أمرا جديدا يحتاج الى استنباط جديد ، بل ان الاعمال والمهن والعطاءات من طرق الكسب المعروفة للجميع طوال التاريخ الاسلامي ، وان جد شيء من حيث اتساعها^(٢) ، أو أن الضرائب الحديثة تهتم بها . الا أنه لم يجد شيء من حيث معرفة أصلها وحكمه ، وأيضا فإن الزكاة مبحث مستقل في ذاته وأحكامه ، لا يلزم أن نتبع بها طرق الضرائب الحديثة .

(١) موطأ مالك مع شرحه تنوير الحوالك : ٢٤٣/١ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٤٦/١ .

(٣) انظر : فقه الزكاة : ٤٨٢/١ . وفيه : " فان هذا الدخل بصورته الحديثة وبحجمه الضخم وقاعدته الكبيرة ، شيء لم يعرفه الفقهاء فيما مضى . . . الا أنا نقول : ان كبر حجم هذا الدخل واتساع قاعدته لا يعطيه حكما جديدا " .

دور الدولة في الزكاة :

يمكن تحديد دور الدولة في مسألة الزكاة بعد التفريق بين أمرين رئيسيين في مسألة الزكاة هما :

(١) موضوع فرض الزكاة على الأفراد وإيجابها ، وتحديد الأموال التي تجب فيها والنسب الواجبة ، والمصارف التي تصرف فيها ، وشروطها ونحو ذلك . والأصل في مثل هذا الأمر أن يكون بتشريع الهى فإن الذى يملك الأموال والأفراد هو الذى يملك الحق فى فرض مايراه مصلحة للفرد أو الجماعة . وقد كان فرض الزكاة كذلك ، حيث ثبت بنصوص شرعية من القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ^(١) ، والتي هى فى حقيقتها وحى من الله سبحانه ، قال تعالى : (وما ينطق عن الهوى . ان هو الا وحى يوحى) ^(٢) .

رأى الله

(٢) أن دور الدولة فى فرض الزكاة يأتى تبعاً لذلك ، بصفتها الجهة القائمة على تنفيذ الشريعة المطبقة لأحكامها ، وبالتالي فإن الدولة فيما يتعلق بأصل فرض الزكاة تقوم بالتأكيد عليه والعمل على بقاءه واستمراره فإن أنكر وجوب الزكاة أحد كان للدولسة حق معاقبته على هذا الانكار واجباره على ادائها كما فعل ابو بكر الصديق رضى الله عنه فى قتال من أنكر الزكاة أو امتنع عن ادائها ، فانه يدل على أن أمر متابعة هذا الغرض والتأكيد على بقاءه واستمراره ، هو من مهمة ولى الأمر .

ثم إن الدور الرئيسى لولى الأمر فى فرض الزكاة هو القيام بتحصيل مقدار الواجب فى الزكاة ، وصرفه فى مصارفه الشرعية ، وهو أمر للدولة فيه دور رئيسى ، وهو استمرار للدور الذى كان يقوم به الرسول صلى الله

(١) أتت نصوص الزكاة بفرضها فى الأموال الموجودة قفزم التشريع ، لكن قد يجد أموال وطرق للكسب لجهات النص على ذكر خصوصها ، ويمكن للمجتهد بعد التعرف على طبيعة هذه الأموال أن يرجعها لأصولها أو ما يشبهها كما تبين ذلك من خلال المبحث السابق ، فإن القياس فى مسائل الزكاة أمرين .

(٢) النجم : ٤ ، ٣ .

عليه وسلم بصفته ولي أمر المسلمين ، وقام به من بعده الخلفاء الراشدون ومن بعدهم . ويعتبر دور الدولة في جمع الزكاة وصرفها من الأمور الواضحة التي يفترض الاتفاق عليها لكن قد وجد لدى الفقهاء بعض الاختلافات والتفصيلات ، وتعددت آراؤهم وتباينت . وسأجمل فيما يلي أهم هذه الآراء وأدللتها ، ثم يتم ترجيح ما لعله يكون أقرب إلى الصواب :

أولا : الأموال الظاهرة ^(١) :

(١) ذهب المالكية والحنفية والشافعية في القديم ، إلى وجوب صرفها للامام اذا كان عادلا ، ولا يصح أن يخرجها المالك بنفسه ^(٢) . وقد استدلوا على ما ذهبوا اليه بأدلة منها :

أ - قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها) ^(٣) فهذا أمر للرسول صلى الله عليه وسلم بأخذ الزكاة ، والأمر يقتضى الوجوب ^(٤) . فيجب على كل من يلي أمر المسلمين أن يجمع زكاة الأموال الظاهرة ، ويجب على كل من يملك النصاب دفعها .

ب - واستدلوا ايضا بحديث معاذ حين بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم لليمن ، وفيه : " فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة ، تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم . " ^(٥) وهو يدل على أن الصدقة

(١) المقصود بالأموال الظاهرة هو كما قال الماوردي : " ما لا يمكن اخفاؤه ، كالزرع ، والثمار ، والمواشي " ، الأحكام السلطانية : ١١٣ . والأموال الباطنة خلافها : أى ما أمكن اخفاؤه ، كالنقود .

(٢) شرح الدردير مع حاشية الدسوقي : ١ / ٥٠٣ ، ابن جزى قوانين الأحكام الشرعية : ١٢٨ ، الجصاص ، أحكام القرآن : ٣ / ١٥٥ ، الشيرازي ، المذهب : ١ / ٢٢٧ ، ابن حجر الهيتمي ، تحفة المحتاج : ٣ / ٣٣٤ .

(٣) التوبة : ١٠٣ .

(٤) الباجي ، المنتقى : ٢ / ٩٤ ، الشيرازي ، المذهب : ١ / ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ابن قدامة ، المغنى : ٢ / ٥٠٨ ، العبادي ، الملكية في الشريعة الإسلامية : ٦٠ / ٣ .

(٥) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٣ / ٣٥٧ ، صحيح مسلم مع شرح النووي : ١ / ١٩٩ ، ٢٠٠ .

تؤخذ وتعطى ، وإنما يفعل ذلك الامام ، أو من ينوب عنه . (١)

ولأن أبا بكر الصديق رضى الله عنه قاتل عليها وقال : " والله لو منعوني عناقا ، كانوا يؤدونه الى الرسول صلى الله عليه وسلم ، لقاتلتهم على منعها " . (٢)

د - وقالوا أيضا ان للامام فى هذا المال حق الولاية والمطالبة ، فوجب الدفع اليه كالخراج والجزية ، وكمال اليتيم اذ يجب دفعه الى الوصى . (٣)

(٢) وذهب الامام أحمد والشافعى الى الجديد ، الى أنه يجوز أن يخرج المالك زكاة أمواله الظاهرة بنفسه ، بل ذهب الحنابلة الى أن الأفضل أن يخرجها المالك بنفسه ، وان أعطاها للامام فجائز . (٤) وأستدلوا لذلك بأدله منها :

أ - أنسها أحد نوعى الزكاة ، فجاز اخراج المالك لها ، كالنوع الآخر . أى زكاة الأموال الباطنة . (٥)

ب - ولأنه دفع الحق الى مستحقه ، فيجزؤه ذلك كما لو دفع الدين الى غريمه . (٦)

(١) الباجى ، المنتقى : ٩٤ / ٢ .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٦٢ / ٣ ، صحيح مسلم بشرح النووى : ٢٠٠ / ١ وما بعدها .

(٣) الشيرازى ، المذهب : ٢٢٨ / ١ ، الباجى ، المنتقى : ٩٤ / ٢ ، ابن قدامة المغنى : ٥٠٩ / ٢ .

(٤) ابو يعلى ، الاحكام السلطانية : ١١٥ ، ابن قدامة ، المغنى : ٥٠٧ / ٢ ، ٥٠٨ ، الشيرازى ، المذهب : ٢٢٨ / ١ ، ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٣٤٤ / ٣ .

(٥) المغنى : ٥٠٩ / ٢ ، الشيرازى ، المذهب : ٢٢٨ .

(٦) المغنى : ٥٠٩ / ٢ .

ج - واستدل ابن قدامة على فضيلة اخراجها بنفسه بقوله : "... لأنه
ايصال الحق الى مستحقه مع توفير أجر العمالة ، وصيانة حقهم
عن خطر الخيانة ، ومباشرة تفريج كربه مستحقها مع اعطائها
للأولى بها من محاييج أقاربه وذوي رحمه ، وصلة رحمه بها ، فكان
أفضل" (١)

ثانيا : الأموال الباطنة :

(١) ذهب الأوزاعي والشعبي والمالكية في قول ، الى أن الأموال
الباطنة يجب صرفها للامام العدل في أخذها وصرفها ، مثلها
في ذلك مثل الأموال الظاهرة . وفي المنتقى أن دفعها للامام
مستحب ولا يجب ، فإن أخرجها بنفسه أجزاء ذلك . (٢)

ويمكن أن يستدل لهم على وجوب صرفها للامام بعموم الأدلة
الدالة على وجوب صرف الأموال الظاهرة للامام ، حيث أنها لم تفسر
بين الأموال الظاهرة أو الباطنة . ولأن الامام أعلم بمصارف الزكاة ،
والدفع اليه يبرئ صاحبها ظاهرا وباطنا ، أما دفعها بنفسه ، فلا يبرئ
باطنا ، لاحتمال أن يكون المدفوع اليه غير مستحق . ولأنه بالدفع الى
الامام يخرج من الخلاف ، وتزول عنه التهمة . (٣) وأيضا فان الامام هو
المطلوب بنوائب المسلمين ، فتدفع الزكاة اليه ليستعين بها على ذلك . (٤)

(٢) وذهب الشافعية والحنفية والحنابلة الى أنه يجوز للمالك أخراج
زكاة أمواله الباطنة بنفسه ، وإن أعطاها للامام فجاز . ثم اختلف
في الأفضل من ذلك . فقيل : اخراج المالك لها بنفسه أفضل ،

(١) المرجع نفسه .

(٢) الباجي ، المنتقى : ٩٣/٢ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى : ٥٠٨/٢ .

(٤) الباجي ، المنتقى : ٩٣/٢ .

وقيل : اعطاؤها للامام أفضل ، وقيل : ان كان الامام عادلا فالدفع اليه أفضل ، والا فالأفضل اخراجها بنفسه .^(١) ويمكن أن يستدل لهم على هذا بعموم الأدلة السابقة ، الدالة على صحة اخراج المالك زكاة أمواله الظاهرة ، والأصل في ذلك فعل عثمان بن عفان رضي الله عنه ، حين ترك للأفراد اخراج زكاة أموالهم الباطنة بأنفسهم .^(٢) وقد أفتى بذلك بعض الصحابة والتابعين ، كأبي هريرة ، وابن عباس ، والحسن وابراهيم النخعي ، وابن سيرين ونحوهم .^(٣)

وبالنظر في هذه الآراء والأدلة يمكن حصر مواضع الاتفاق والاختلاف فيما بينهم ، فتجد مثلا أنهم متفقون على جواز اعطاء المالك زكاة أمواله للامام باختياره ، سواء أكانت أموالا ظاهرة أم باطنة ، وأن المالك يبرأ بالدفع اليه .^(٤) واتفقوا أيضا على ثبوت الحق للامام في المطالبة بزكاة الأموال الظاهرة ، وجوب الدفع اليه عند الطلب . أما الخلاف فيمكن حصره في نقطتين رئيسيتين هما :

الأولى : جواز صرف المالك زكاة أمواله الظاهرة بنفسه دون أن يدفعها للامام . فمنع من ذلك المالكية والحنفية والشافعية في القديم ، وأجازة الحنابلة والشافعية في الجديد كما تقدم .

(١) الشيرازي ، المذهب : ٢٢٧/١ ، ابن قدامة ، المغني : ٥٠٧/٢ ،

٥٠٩ .
(٢) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ٢٤١/١ ، أبو عبيد الأموال : ٥٠٤ ، وانظر : الشيرازي ، المذهب : ٢٢٧/١ .

(٣) أبو عبيد ، الأموال : ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ .
(٤) اختلف في دفعها للامام الجائر أو البغاة أو الخوارج ونحوهم ، والراجح دفعها اليهم ، قهرا أو اختيارا ، انظر : المغني : ٥٠٩/٢ ، ٥١٠ .

الثانية :

ســـــــــــــــــ جواز مطالبة الامام بزكاة الأموال الباطنة ، وأخذها من أصحابها قهرا ان امتنعوا عن أدائها اليه . فذهب الشافعية والحنابلة الى أن أمر اخراج زكاة الأموال الباطنة للمالك ، وليس للوالى الحق فى الاجبار على الاداء اليه . قال الماوردى : " وليس للوالى الصدقات نظر فى زكاة المال الباطن ، وأربابه أحق باخراج زكاته منه ، الا أن يبذلها أرباب المال طوعا " (١) وفى تحفة المحتاج عند الحديث عن زكاة المال الباطن : " وليس للامام أن يطلبها اجماعا " قال الشروانى فى الحاشية : " أى قهرا " (٢) ويمكن أن يستدل لهم على ذلك بأن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لم يكن يبعث السعاة لجمع الأموال الباطنة أو يجبر الناس على دفعها ، وانما كان السعاة يجمعون زكاة الأموال الظاهرة فقط . فدل ذلك على أنه ليس للامام الحق فى المطالبة بزكاة الأموال الباطنة . ويستدل لهم أيضا بفعل عثمان رضى الله عنه ، اذ صرح بترك زكاة الأموال الباطنة لأصحابها يخرجونها بأنفسهم ، وهذا يدل على أن الحق فى ذلك لهم .

أما الحنفية والمالكية فقد ذكروا أن من حق الامام المطالبة بزكاة الأموال الباطنة ، ويجب دفعها اليه ان كان عادلا ، وذلك أخذا بظاهر قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة) (٣) حيث تعم جميع الأموال ، دون التخصيص بالأموال الظاهرة . (٤) ومثله قوله تعالى : (انمـــــــــــــــــ الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها) (٥) والصدقات

(١) الأحكام السلطانية : ١١٣ . ومثله فى : الاحكام السلطانية لأبى يعلى :

٠ ١١٥

(٢) ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج مع حاشية الشروانى عليه : ٣ / ٣٤٤ .

(٣) التوبة : ١٠٣ .

(٤) ابن الهمام ، فتح القدير : ١ / ٤٨٧ .

(٥) التوبة : ٦٠ .

لفظ عام تشمل الأموال الظاهرة والباطنة ، وإذا ثبت حق العامل على الزكاة في الصدقات بنوعيتها ، فانه يدل على جواز بعث العاملين لجمع زكاة الأموال الباطنة . ومثل هذا أيضا حديث معاذ حين بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم الى اليمن : " . . . فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة ، تؤخذ من أغنيائهم ، فترد على فقرائهم (١) فلفظ " صدقة " عام يشمل صدقة الأموال الظاهرة والباطنة ، بل ان العموم هو المقصود من الحديث ، فان المقصود هو اخبارهم بايجاب الزكاة عليهم في أموالهم ، وقوله بعدئذ " تؤخذ " يدل على صحة أخذ الصدقة عامة دون تخصيص . وفعل الرسول صلى الله عليه وسلم لا يخص هذه العمومات ، لأنه لم يرد^{عنه} النهي ولأنه ورد أن أصحابها كانوا يأتون بها اليه ، وهذا يدل على صحة أخذها وصرفها من قبل الامام .

وقول الحنفية والمالكية هذا هو الراجح ان شاء الله ، ولا يمنع منه فعل عثمان ، فان فعله لا يدل على ابطال حق الامام ، وانما يدل على جواز اخراج المالك زكاة أمواله الباطنة بنفسه ، اذا لم يجمعها الامام أو ترك صرفها اليهم ، وهذا لا خلاف فيه ، لكن ان قرر الامام جمع الزكاة وصرفها بنفسه فلا يمنعه من ذلك فعل عثمان رضى الله عنه ، بل ان فسى فعل عثمان هذا ما يدل على صحة ذلك ، لأن ترك عثمان جمع هذه الأموال يدل على ان الحق في جمعها كان له ، ثم ترك هذا الحق لأصحاب الأموال ، والا لو كان الحق فيها للأفراد سابقا لما كان في تركه معنى وفائدة ، فان الانسان لا يتبرع بما لا يملك . وقد ذكر الأحناف في توجيه فعل عثمان هذا ، بأنه كان على سبيل التوكيل منه لأصحابها في اخراجها وهذا التوكيل لا يبطل حق الامام ، فان أصل الاخراج له . فاذا أراد الامام ترك هذا التوكيل والقيام بتحصيل هذه الأموال وصرفها بنفسه ،

كان فى ذلك أخذ بحقه فيصح . جاء فى فتح القدير : " وذلك أن ظاهر قوله تعالى : (خذ من أموالهم صدقة) الآية ، توجب حق أخذ الزكاة مطلقا للامام ، وعلى هذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم والخليفةتان بعده ، فلما ولى عثمان وظهر تغير الناس ، كره أن تفتش السعاة على الناس مستور أموالهم ، ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه ، ولم تختلص الصحابة عليه فى ذلك ، وهذا لا يسقط طلب الامام أصلا ، ولذا لو علم أن أهل بلدة لا يؤدون زكاتهم طالبهم بها " (١) وقد اتفق الفقهاء على أن الامام اذا علم أن أهل بلدة لا يؤدون الزكاة ، جاز له الاجبار عليها أو أخذها منهم سواء أكانت زكاة أموال ظاهرة أم باطنة . (٢) وفى الوقت الحاضر حيث ضعف الوازع الدينى عند كثير من الناس وحصل التأكد من أن كثيرا منهم لا يخرج زكاة أمواله مادام أمرها اليه ، فيصح القول حينئذ بأن من حق الامام ان يجمع زكاة هذه الأموال ويصرفها على مستحقيها حماية لحق الفقراء ونحوهم . (٣) وقد ذكر الدكتور القضاوى عدة أسباب تدعو الى جعل أمر جمع الزكاة وصرفها وظيفة حكومية ، وليست من شئون الأفراد ، ومن أهم هذه الأسباب : (٤)

(١) أن كثيرا من الأفراد قد يقل لديهم الوازع الدينى ، فلا ضمان للفقير اذا ترك حقه لهؤلاء .

(٢) أن فى أخذ الفقير لحقه من الحكومة ، حفظا لكرامته ، ورعاية لمشاعرة من ذل السوءال والمسن .

(١) ابن الهمام ، فتح القدير : ٤٨٧/١ ، ٤٨٨ . ونحوه عند : البابرى العناية شرح الهداية مع شرح فتح القدير : ٤٨٧/١ . وانظر : الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٧/٢ .

(٢) ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٣٤٥/٣ ، الشربينى ، مغنى المحتاج : ٤١٣/١ ، الباجى المنتقى : ٩٤/٢ .

(٣) انظر : الشيرازى ، المذهب : ٢٢٨/١ . وفيه : " يجب على الامام أن يبعث السعاة لأخذ الصدقة ... لأن فى الناس من يملك المال ولا يعرف ما يجب عليه ، وفيهم من يبخل ، فوجب ان يبعث من يأخذ " .

(٤) فقه الزكاة : ٧٥٦/٢ ، ٧٥٧ .

(٣) أن في ترك التوزيع للأفراد فوضى ، فقد ينتبه أكثر من شخص لفقر واحد ، ويغفلون عن غيره ، وقد يكون أشد حاجة منه .

(٤) أن في مصارف الزكاة ما لا يستطيع على تقديره الأفراد ، كمصرف المؤلفة قلوبهم ، ومصرف الجهاد في سبيل الله ، فيلزم ان تقوم الدولة بالجمع والتوزيع ، لاختصاصها ، بمعرفة مقدار الحاجة في هذه المصارف .

وذهب بعض الباحثين في الوقت الحاضر الى مناقشة منشأ الخلاف الرئيسي في المسألة ، وهو التفريق بين الأموال الظاهرة والباطنة وذكروا أن التفريق لم يعد مؤثرا في الوقت الحاضر ، فان الأموال التي كانت باطنة أصبحت في الوقت الحاضر ظاهرة في الغالب ، فنسبة كبيرة من النقود تودع في البنوك ، ويمكن تتبعها هناك بسهولة ، وأموال التجارة والأسهم والسندات ، والشركات والمصانع ونحوها يمكن تتبعها ومعرفتها من حساباتهم وأوراقهم الرسمية التي يلزمون بتقديمها ، فاذا صح أن حال الأموال في الوقت الحاضر هكذا ، فانه يصح أن تتولى الدولة أمر جمع زكاة هذه الأموال وصرفها ، فقد صح في زمن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخذ زكاة الأموال الباطنة اذا ظهرت وأمكن معرفتها ، كما في مسألة عشور التجارة ، حيث كان يأخذ من المسلم ربع العشر زكاة أمواله .^(٢) كما قد صح عن ابي بكر وعثمان رضي الله عنهما

(١) أبوزهرة ، بحث الزكاة مطبوع ضمن : التوجيه التشريعي في الاسلام : ١٥١/٢ ، د . ابراهيم فؤاد أحمد على ، الموارد المالية في الاسلام : ٣٣٣ ، ٣٣٢ . د . ابراهيم الطحاوي ، الاقتصاد الاسلامي مذهباً ونظاماً : ٣٥٨/١ ، د . يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة : ٧٧٤/٢ ، د . شوقي شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة : ١٧ - ١٩ .
(٢) انظر مبحث العشور فيما يأتي .

أخذ الزكاة من الأموال إذا أمكن ذلك . ففي الموطأ عن القاسم بن محمد قال : " . . . وكان أبو بكر إذا أعطى الناس أعطياتهم ، يسأل الرجل : هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ فإذا قال نعم ، أخذ من عطائه زكاة ذلك المال . وإن قال لا ، أسلم إليه عطائه ولم يأخذ منه شيئا " ^(١) وفيه أيضا عن عائشة بنت قدامة عن أبيها أنه قال : " كنت إذا جئت عثمان بن عفان اقبض عطائي ، سألتني : هل عندك من مال وجبت عليك فيه الزكاة ؟ قال : فإن قلت نعم ، أخذ من عطائي زكاة ذلك المال . وإن قلت لا ، دفع إلى عطائي " ^(٢) وهذا يدل على صحة اقتطاع نصيب الزكاة من المال الباطن ، إذا أمكن معرفة ذلك ، دون أن يكون فيه صعوبة أو تفتيش أو حرج . وكذلك الأمر في أغلب الأموال الباطنة ، حيث يمكن معرفتها وحصرها دون تفتيش أو حرج . أما النقود المختزنة في البيوت فإن نسبتها إلى مجموع الأموال العامة قد تكون قليلة ، وأصحابها مطالبون بأداء زكاتها إلى الإمام ، وهم صدقون فيها ، كما هو ظاهر من فعل أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما ، حيث كانا يسألان المالك مجرد سؤال فقط ، ويصدقون قوله ، ولا يأخذون منه إلا ما أقربه . وتصديق اقرار المالك في هذه الأموال لن يكون مؤثرا حينئذ على نسبة الزكاة أو يؤدى إلى التهرب منها لأسباب منها :

(١) أن هذا إنما يكون غالبا في الأموال المحتفظ بها في البيوت ، ونسبتها كفا تقدم نسبة قليلة ، أما الأموال المودعة في البنوك ونحوها فإنه يمكن ضبطها وحصرها وتقل نسبة التهرب فيها .

(٢) أن الزكاة ليست مجرد تكليف مالى ومؤونه على الفرد المسلم ، بقدر ما هي عبادة وركن من أركان الاسلام ، يؤدى بها المسلم طوعية ، حتى وإن لم تطلب منه ، لشعوره بأهميتها ، واكمالا لدينه .

(١) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ١ / ٢٤١ . وأنظر : أبوعبيد ، الأموال : ٥٠٤ .

(٢) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ١ / ٢٤٢ . وأنظر : أبوعبيد ، الأموال : ٥٠٤ .

(٣) أن تصديق المالك في اقراره ليس على اطلاقه ، وإنما هو في حالة وجود الثقة في هذا الاقرار أما أن ثبت خلاف ذلك ، فإنه يلزم التحقق والتأكد ، وأخذ الواجب كاملاً ، وذلك لأن الزكاة حق للفقير في أموال الأغنياء ، وليست مجرد هبة أو عطية ، فإذا جعلنا أمر استخراج هذا الحق إلى الإمام ، فإنه يلزمه حينئذ استخلاصه كاملاً ، دون أن يفرط فيه أو جزئه منه ، إقامة للعدل ، ورعاية لحق الفقير . وقد ذكر الفقهاء^١ إذا علم أن أهل بلدة لا يؤدون الزكاة يجوز له إجبارهم على الأداء إلى الفقير أو أخذها منهم ، وكذلك القول هنا ، إذا علم الإمام أن صاحب المال لم يصدق في اقراره ، ولم يؤد زكاته كاملاً . وقد قسم الباجي الناس في اخراج الزكاة إلى ثلاثة أضرب : ضرب يعرف بالخير والمبادرة إلى أداء الزكاة ، فهذا يصدق ويقبل قوله . وضرب يعرف بمنع الزكاة ، فهذا لا يصدق وتؤخذ منه جبراً . وضرب لا يعرف حاله ، فإن أتهم بمنع الزكاة استحلف^(١) . وهذا وإن كان في شأن اخراج المالك زكاته بنفسه ، لكنه إذ ثبت أن للإمام الحق في متابعة المالكين في اخراج زكاة أموالهم والتحقق من صدقهم ، فإن التحقق والمتابعة في أخذ الزكاة التي جعل أمرها إليه أولى .

وخلاصة ما تقدم أنه يصح للإمام العدل ، بل يلزمه - أن ينشأ مؤسسة خاصة بجمع الزكاة وصرفها . وأن يصدر من الأنظمة والتشريعات ما يحصر الحق في جمع الزكاة وصرفها للدولة ، وأن يلتزم الأفراد بدفع زكاة أموالهم الظاهرة والباطنة إليها ، وأن تلتزم الشركات والمؤسسات والمصانع والبنوك ونحوها بتقديم حساباتهم وأوراقهم الرسمية لمؤسسة الزكاة ، وتقوم بتحديد مقدار الزكاة الشرعية ودفعها إليها ، وتسهيّل مهمة العاملين على الزكاة . وعلى مؤسسة الزكاة أن تقوم بالتحقيق والتحقق من صدق اقرارات أصحاب الأموال . وإذا ثبت وجود تلاعب

وتهرب من أصحاب الأموال ، فإن من حق الدولة أن تستخلص منهم الحق كاملاً ، كما أن من حقها معاقبة وتعزير كل مخالف . فأنه إذا صح من أبى بكر وبقية الصحابة مقاتلة وقتل من أمتنع من أداء الزكاة ، فإنه يصح أن يعاقب كل مزور ومتهرب من أداء الزكاة إلى الإمام ، فإن المعنى فى ذلك واحد ، وهو استخلاص حق الفقير - وايضا فإن فى تحديد عقوبة للمتنع مصلحة ظاهرة ، وهى الزجر والردع لأصحاب الذمم الضعيفة مما يؤدى إلى استيفاء الحق كاملاً ، وحصول النفع للفقراء .

وقد رأى الدكتور القرضاوى أن تترك الدولة نسبة معينة من الزكاة ، كالثلث أو الربع مثلاً ليتولى أصحابها توزيعها بمعرفتهم على المستورين من أقاربهم وجيرانهم ومن يعرفونهم .^(١) ولا يوجد ما يمنع من ذلك ان كانت المصلحة فيه ، والحكم فى ذلك وفى تحديد النسبة بحسب الحاجة إليه والمصلحة فيه .

كيف تجمع الدولة الزكاة وكيف تصرفها ؟

تقدم أن من حق الدولة أن تقوم بجمع الزكاة وصرفها لمستحقيها . ويمكن أن تقوم الدولة بذلك عن طريق جهاز مركزي ، أو عن طريق هيئات محلية . وفى لا بد أن تفرد أموال الزكاة لوحدها ، ولا تخلط مع غيرها من الأموال العامة ، وذلك لأن مصارف الزكاة محددة ومخصصة من قبل الشرع . فلا يجوز تخصيص أموال الزكاة أو جزء منها لغير مصارفها الشرعية المحددة فى الآية الكريمة : (إنما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفى الرقاب ، والغارمين ، وفى سبيل الله ، وابن السبيل ، فريضة من الله ، والله عليم حكيم) .^(٢)

(١) فقه الزكاة : ٢ / ٧٧٥ .

(٢) التوبة : ٦٠ .

وقد ذكر الشيخ أبو زهرة أن من أجدى الطرق وأسهلها
وأُنفعها وأبعدها عن الاختلاسات ، أن يتولى جمع الزكاة وتوزيعها
جماعات شعبية ، وعليها مشرف من قبل الدولة ، فتؤلف فى كل حى لجنة
لجمع الزكاة ، والتعرف على المحتاجين ، وصرف الزكاة اليهم .^(١)

والذى يمكن أن يقال هنا هو أنه اذا صدق العزم من قبل
الدولة على جمع الزكاة وصرفها فان طرقا كثيرة يمكن أن تستحدث ، ويمكن
الاختيار ما بينها ، وتطبيق ما هو الأصلح بالتجربة ، ويمكن بعدئذ ترقيته
وتطويره الى الأصلح لكن لا بد فى هذا من مراعاة عدة مبادئ هامة
فى جمع وصرف الزكاة ، ومن ثم يمكن الاختيار - من بين الطرق - الطريقة
التي يمكن بها مراعاة هذه المبادئ . والتي من أهمها :

أولا : أن للزكاة أحكاما فقهية كثيرة ومتشعبة ، سواء من حيث جمعها
أو صرفها ، فانها تجمع من أموال عدة ، وينسب مختلفة ، وشروط متعددة ...
وبالتالى فان امكانية حصر هذه الأموال ، وأخذ مقدار الواجب منها ، لا
يتسنى غالبا لجماعة شعبية بمفردها ، مهما حسنت نيتها وصدق عزمها
وانما يتيسر ذلك لجماعة تملك القدرة والخبرة والمختصين ، وهذا لا يتم
غالبا الا للدولة .

ثانيا : أنه لا بد من الاقتصاد - ما أمكن - فى جمع الزكاة ، حتى
لا يؤدى توسيع جهاز الزكاة وكثرة العاملين فيه الى زيادة نفقاتهم ، خصوصا
اذا علم أن للعاملين على الزكاة سهما منها ، مما سيؤدى الى انقاص
حق الفقراء وغيرهم من أصحاب الأسهم ، وهم أهم مقاصد فرض الزكاة
وقد كان هذا الهدف مما دعا بعض الفقهاء الى القول بأفضلية أداء الفرد
زكاة ماله بنفسه ، كقول ابن قدامة : " وأما وجه فضيلة دفعها بنفسه ،
فلأنه ايصال الحق الى مستحقة ، مع توفير أجر العمالة ... " .^(٢)

(١) بحث الزكاة ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام : ١٥٣ / ٢ .

(٢) المغنى : ٥٠٩ / ٢ .

ثالثا : ومن حيث صرف الزكاة ، فإنه يراعى فيه قاعدة رئيسية فى الصرف . وهي (محلية الزكاة) أى أن الأصل فى الزكاة أن تصرف فى الموضع الذى أخذت منه ، وعلى فقرائه ومحتاجيه . ولا تنتقل الى موضع آخر وهذه مسألة فقهية للفقهاء فيها تفصيل واختلاف سنذكره مع تبیین الراجح منه على النحو التالى :

أ (ذهب الحنابلة والشافعية فى أصح القولين ، الى أنه لا يجوز نقل الزكاة من البلد الذى أخذت منه الى البلد آخر ، مادامت هناك حاجة اليها فى البلد الذى أخذت منه . بل يجب صرفها فى موضعها .^(١))

ب (وذهب المالكية الى أنه يجب تفريقها فى الموضع الذى أخذت منه أو قرابة فى حدود مسافة القصر ان كان ثمة مستحق ، ولا يجوز نقلها الا اذا وجد من هو أكثر فقرا وحاجة ممن هو فى بلد الوجوب فيجوز نقلها حينئذ أو أكثرها اليه .^(٢))

ج (وذهب الأحناف الى القول بكراهية نقل الزكاة من البلد الذى أخذت منه دون التحريم ، ويستثنى من الكراهية نقلها الى قرابة محتاجين ، أو الى من هم أشد حاجة من أهل بلده ، فلا يكره .^(٣))

وقد أستدل من قال بوجوب صرفها فى موضعها وحرمة نقلها بأدلة منها :

(١) الشيرازى ، المذهب : ٢٣٤ / ١ ، ٢٣٥ . ابن قدامة ، المغنى : ٢ / ٥٣١ ، ٥٣٢ . وذكر أنه يجوز نقلها لذى قرابة أو محتاج ، فى حدود مسافة القصر ، لأن هذا فى حكم البلد .

(٢) ابن عبد البر ، الكافى : ٣ / ١ ، ٣٠٣ . الباجى ، المنتقى : ٢ / ١٤٩ . حاشية الدسوقي : ١ / ٥٠١ .

(٣) ابن الهمام ، فتح القدير : ٢ / ٢٩٠ .

(١) حديث معاذ حين بعثه الرسول صلى الله عليه وسلم الى اليمن وفيه : " . فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة ، تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم " ^(١) فالضمير في " فقرائهم " يعود على على أهل البلد .

(٢) واستدلوا بآثار كثيرة مروية عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم وفيها الأمر بصرف الزكاة حيث جمعت ، وعدم صحة نقلها . وقد روى أبو عبيد أغلب هذه الآثار عن عمر بن الخطاب ، وعلى بن أبي طالب ومعاذ بن جبل ، وطاووس وسعيد بن جبير ، وعمر بن عبد العزيز ، وغيرهم ^(٢) . ثم قال أبو عبيد : " والعلماء اليوم مجمعون على هذه الآثار كلها ، أن أهل بلد من البلدان ، أو ماء من المياه ، أحق بصدقتهم ، مادام فيهم من ذوى الحاجة واحد فما فوق ذلك ، وإن أتى ذلك على جميع صدقتها ، حتى يرجع الساعى ولا شىء معه منها " ^(٣) .

(٣) وقالوا : المقصود من الزكاة اغناء الفقراء بها ، فإذا جاز نقلها بقي فقراء ذلك البلد محتاجين . فلم يتحقق المقصود منها . ^(٤)

(٤) وأيضاً فإن نقل الزكاة مع وجود الفقراء كسر لخاطرهم ، وقد بقيت نفوسهم تتطلع اليها طوال العام . ^(٥)

(٥) ويمتنع النقل أيضاً لحرمة الجوار . كما قال أبو عبيد : " . . . إنما جاءت به السنة لحرمة الجوار ، وقرب دارهم من دار الأغنياء " ^(٦) .

(١) سبق تخريجه . انظر ص ١٩٧ من هذا المبحث .

(٢) الأموال : ٧٠٨ وما بعدها .

(٣) المرجع نفسه : ٧٠٩ ، ٧١٠ .

(٤) ابن قدامة ، المغنى : ٥٣١ / ٢ .

(٥) الشعرائى ، الميزان : ١٢ / ٢ .

(٦) الأموال : ٧١١ .

واستدل من قال ان النقل لا يحرم ، بل يكره ، وصحح نقلها
للقريب المحتاج ، بالأدلة الآتية :

(١) أن المصرف مطلق الفقراء في قوله تعالى : " انما الصدقات للفقراء
..... " فالمراد اذا صرفها للفقير ونحوه من الأصناف التي فسى
الآية ، فمتى صرفها لمن تحقق فيه الوصف ، جاز ذلك ، ولم يكن فعله
محرمًا ، سواء أكان ذلك في بلد المال أم في غيره . لكن يكره النقل
لحديث معاذ ونحوه من الأدلة .

(٢) ويمكن أن يستدل لهذا المذهب بعدة آثار وأحاديث منها :
أ - ماروى عن معاذ رضى الله عنه ^{حين} بعث على صدقات اليمن حيث قال :
" أشتونى بخميس أو لبيس ، أخذه منكم مكان الصدقة ، فانه أهون
عليكم ، وأنفع للمهاجرين بالمدينة " .^(٢)

ب - ونحو حديث قبيصة بن مخارق قال : " تحملت حمالة فأتيست
النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أقم يا قبيصة حتى تأتينى
الصدقة ، فتأمر لك بها " ^(٣) قال عنه الخطائى : " فيه دليل على
جواز نقل الصدقة من بلد الى أهل بلد آخر " .^(٤)

ج - ونحو حديث ابن اللتبية ، حين استعمله الرسول صلى الله عليه
وسلم على صدقات بنى سليم فلما قدم قال : " هذا لكم وهذا

(١) البابرتى ، العناية على الهداية : ٢٩ / ٢ ، الباجى ، المنتقى : ٢ /

٠١٤٩

(٢) أبوعبيد ، الأموال : ٧١٤ . البيهقى ، السنن الكبرى : ١١٤ / ١٤ . وهو

من معلقات البخارى . وذكر ابن حجران في مسنده انقطاعا ، لأن
طاووس لم يسمع من معاذ . الا أنه قال : " ان ايراده في معرض
الاحتجاج به يقتضى قوته عنده " صحيح البخارى مع الفتح : ٢١١ / ٣ ،
٢١٢ . والخميس : نوع من الثياب ، واللبيس بمعنى : ملبوس .

(٣) أبوعبيد ، الأموال : ٧١٤ .

(٤) معالم السنن : ٢٣٩ / ٢ .

أهدى لى . . . " ^(١) ففيه دلالة على أنه عاد بالصدقة أو جزء منها الى المدينة ، ولم يتم تفريقها كاملة فى أهلها بنى سليم .

د - ونحوه أيضا الآثار التى رواها أبو عبيد ، كقصة عدى بن حاتم حين حمل صدقات قومه الى أبى بكر فى أيام الردة . وأيضا قول عمر بن الخطاب لأبن أبى ذئب : " اعقل عليهم عقالين فأقسم فيهم أحدهما ، وأعتنى بالآخر " ^(٢) قال أبو عبيد بعد ذكر هذه الآثار : " وليس لهذه الأشياء محل ، إلا أن تكون فضلا عن حاجتهم ، وبعد استغنائهم عنها " ^(٣) .

لكن يمكن القول انه ليس فى هذه الأحاديث والآثار جميعا ما يدل على أن ماينقل كان فاضلا عن حاجة أهل الموضع ، بل هى أخبار عامة ، ودلالتها على صحة نقل الزكاة مطلقا ، أولى من دلالتها على أن ماينقل كان فاضلا عن الحاجة ، فانها تدل على صحة النقل بظاهرها ، والاستدلال بأن ماينقل هو الفضل يؤخذ من دليل آخر . وأيضا فان العقل يستبعد أن يكون المنقول فاضلا عن حاجة الفقراء وغيرهم ، فأن الحاجات لا تنقطع ، ولم ينقل أن الفقر انقطع فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فى موضع ما بسبب الصدقة . وأيضا فقول عمر المتقدم : " اعقل عليهم عقالين ، فأقسم فيهم أحدها . . . " يدل على أن عمر أراد صرف نسبة محددة من الزكاة فى بلد وجوبها ونقل النسبة الباقية ، ولم يربط ذلك بحاجة الفقراء ، ولو أراد نقل ما فضل عن الحاجة ، لأشار الى ذلك ، ولما كان فى ذكر النسبة فائدة . وقد ذكر الشوكانى ان النقل يجوز مع الكراهة ، وعلى هذا الحكم بقوله : " لما علم بالضرورة أن النبى صلى الله عليه وسلم ، كان يستدعى الصدقات من الأعراب الى المدينة ، ويصرفها فى فقراء المهاجرين والأنصار " ^(٤) .

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٣ / ١٦٤ ، ١٨٩٠ .

(٢) الاموال : ٧١٤ .

(٤) نيل الأوطار : ١٧١ / ٤ .

وقد ذكر الدكتور القرضاوى عدة اعتبارات تؤيد صحة نقل الزكاة ،
منها :

— أن هناك مصارف للزكاة ، ليست فى الغالب من شئون الأفراد ، بل
هى من شئون الامام نحو مصرف (المولفة قلوبهم) ومصرف (فى
سبيل الله) فالذى يحدد حاجة هذه المصارف ويتفق عليها انما
هو الحكومة المركزية ، لا الأفراد ، والادارات المحلية .

— وأيضاً ^{فإن} بلاد وأقاليم الدولة الاسلامية ليست منفصلة عن بعضها ، بل
هى جزء من كل ، تتكافل وتتعاون فيما بينها .^(١)

أما الآثار والأدلة التى أوردها ، فانما هى لبيان الأصل فى
المسألة ، وهو أن تصرف الزكاة فى موضعها ، وهذا على سبيل النـدب ،
فانها لاتدل على الوجوب ، وليست نصا عليه ، اذ ليس فيها نص واحد
يدل مباشرة على حرمة النقل . بل وقد ثبت بالضرورة - كما قـال
الشوكانى - أن الزكاة كانت تنقل على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .
وقوله فى حديث معاذ : " فترد على فقرائهم . . . " لا يدل على وجوب
ذلك ، وانما هو لبيان الأصل والأولى . بل ان منهم من استدل به على
صحة نقل الزكاة . فان الضمير فى " فقرائهم " يحتمل أن يعود على
المسلمين ، فيصح أن تصرف الزكاة لعموم فقراء المسلمين ، دون تخصيص
بفقراء بلد المزكى . وهو ما اختاره البخارى حيث ترجم لحديث معـاذ
هذا بقوله : " باب أخذ الصدقة من الأغنياء ، وترد فى الفقراء ، حيث
كانوا " ^(٢) وهذا الاحتمال وان لم يكن هو الاولى - كما قال ابن حجر -
لكن رجحه ابن دقيق العيد ، حيث قال : " انه وان لم يكن الأظهر ،
الا أنه يقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين فى قواعد الشرع الكلية لا تعتبر ،

(١) فقه الزكاة : ٨١٧/٢ .

(٢) صحيح البخارى مع الفتح : ٣٥٧/٣ .

فلا تعتبر في الزكاة ، كما لا تعتبر في الصلاة ، فلا يختص بهم الحكم ،
وان اختص بهم خطاب المواجهة^(١) وجاء في الميزان للشعراني :
" وقوله في الحديث : " صدقة تؤخذ من اغنيائهم ، فتد على فقرائهم "
يشهد للقولين (أى صحة النقل وعدمه) لأن قوله : " فتد على فقرائهم "
فقرائهم " يشمل فقراء بلد المزكى وغيرها ، اذ هم فقراء المسلمين بلا شك^(٢).

وخلاصة ما تقدم هو القول بأن الأصل في الزكاة أن تكون فريضة
محلية ، تجمع وتنفق في الموضع الذي جمعت منه . وان كان هذا لا يمنع
صحة نقل الزكاة الى الحكومة المركزية ، أو الهيئة المسئولة عن جمع
الزكاة ، لتتولى هي صرفها في المصارف التي ليست من اختصاص الافراد ،
أو في المواضع التي ترى أن حاجتها اليها أكثر من غيرها . وضابط
ذلك كله العدل والمصلحة . فقد تتوسع التجارة والصناعات ونحوها
في بلد ما ، وتصبح الأموال المجتمعة في هذا البلد ، أعلى بكثير من
بلد آخر تقل أمواله ويكثر فقراؤه . ولكن ينبغي أن يكون المنقول -
كما ذكر الدكتور القرضاوى - جزءا من الزكاة ، لا كلها ، ويصرف الجزء الثاني
في بلد الزكاة^(٣) . ولا توجد نسبة محددة للمنقول ، وانما ذلك كله بحسب
الحاجة والعدل والمصلحة ، الا في حالة الاستغناء المطلق عنها من
قبل الفقراء^(٤) بلد الزكاة - اذ فرض وجود ذلك - فيلزم حينئذ نقلها الى
حيث توجد الحاجة اليها .

اذا تبينت هذه المبادئ والقواعد الرئيسية في مسألة جمع
وصرف الزكاة - وهى وجوب مراعاة الأحكام الفقهية للزكاة ، مع الاقتصاد
في نفقات جمعها وصرفها ما أمكن ، وأخيرا مراعاة أولوية الانفاق المحلى

(١) ابن حجر ، فتح البارى : ٣ / ٣٥٧ .

(٢) الميزان : ١٢ / ٢ .

(٣) فقه الزكاة : ٨١٩ / ٢ .

- اذا تبين ذلك ، فان من أسلم الطرق لجمع الزكاة حينئذ ، هو ما اقترحه الدكتور ابراهيم فؤاد ، من انشاء ديوان مركزى للزكاة ويتبعه دواوين فرعية فى مختلف الأقاليم ، وتستقل هذه الدواوين الفرعية بحقوق جباية الزكاة وصرفها محليا ، ويعهد للديوان المركزى بالاشراف على عمل الهيئات المحلية ، ومراجعة التقارير السنوية ، واقتراح الخطط اللازمة ، وتوحيد السياسة العامة ووضع الأنظمة والتشريعات لجمع الزكاة وصرفها ، بحسب الأحكام الشرعية ، وتلزم الهيئات المحلية بالتقيد بها . وأيضا فان من مهمة الديوان المركزى اعادة صرف الأموال التى تصل اليه من الهيئات المحلية . ويمكن أن يقال أيضا ان من حق الديوان المركزى ان يحدد نسبة معينة ، على كل هيئة محلية ، وأعلى بعض الهيئات وقد تختلف هذه النسبة من هيئة الى أخرى - وتقوم الهيئة برفعها الى الديوان المركزى ، ليقوم بصرفها - كما تقدم - فى المصارف التى لا تختص الهيئات المحلية بها ، أو ليعيدها الى بعض الهيئات المحلية الأخرى ، اذا رأى فى ذلك مصلحة محققة ، وذلك لما يملكه الديوان المركزى من نظرة شاملة تعينه على معرفة سير الأمور فى الهيئات المحلية ، وقدره على ادراك المصلحة العامة ، والعمل على تحقيقها .

وقد ذكر الدكتور ابراهيم فؤاد أيضا أنه يمكن الاستعانة بأهل الخير فى كل بلد للقيام بعضوية الهيئات المحلية مجانا ، للتقليل من نفقات العاملين ما أمكن ، ووجود الراغبين فى هذه الأعمال الخيرية لا يستبعد .^(١)

(١) الموارد المالية فى الاسلام : ٣٢٩ وما بعدها . وقد ذكرت تفصيلات كثيرة لهذا الاقتراح ، والفوائد التى يمكن أن تنتج عن تطبيقه ، ويمكن مراجعة هذا كله هناك .

الزكاة اداة من أدوات التدخل فى الحياة الاقتصادية ؛

يمكن التعرف على دور الدولة فى التأثير على الحياة الاقتصادية من خلال الزكاة ، اذا نظر الى الزكاة من خلال هاتين الزاويتين :^(١)

الاولى : أن الزكاة تكليف مالى ، واقتطاع لجزء من مال المكلف ، جبرا عنه ، ومن غير اختياره ، وبقوة الدولة فى حالة جحده أو امتناعه عن الأداء .

الثانية : أن هذا التكليف والاقتطاع يؤدى الى انقاص ذمة المكلف المالية مما يؤثر على تصرفاته الاقتصادية ، كما أنه يعتبر موردا ماليا للدولة الاسلامية ، تقوم بتوزيعه على مصارفه الشرعية وهذا التوزيع سيترك آثارا اقتصادية واسعة .

وفيما يلى شرح لهاتين النقطتين ، مع ملاحظة ماتقدم من تأكيد دور الدولة فى الزكاة ، من حيث الالتزام بها ، والقيام بتحصيل الواجب وصرفه فى مصارفه الشرعية .^(٢)

أولا : الزكاة تكليف مالى :

تعتبر مشكلة الفقر من أقدم المشاكل التى واجهت المجتمع البشرى . فكان لابد من العمل على مواجهة هذه المشكلة وحلها ، الا أنه لم تظهر للدولة - عبر العصور - يد لحل هذه المشكلة . وقد ظهرت قديما فكرة الاحسان الفردى لحل هذه المشكلة ، ودعت اليه الأديان السماوية ورغبت فيه الا أن الدولة لم يكن لها فى ذلك دور وسلطة ففى

(١) د . ابراهيم فؤاد احمد على ، الانفاق العام فى الاسلام : ١٥١ .
(٢) انظر المبحث السابق (دور الدولة فى الزكاة) ص : ١٩٦ وما بعدها .

تنفيذ هذا الاحسان ، لأن الاحسان لا يظهر فيه معنى الالتزام والتكليف ، الذى يعطى الدولة الحق فى التدخل لتنفيذ هذا الالتزام ، ولأن الاحسان لا يملك مقومات التدخل الضرورية ، مثل معرفة مقدار الاحسان وشروطه ووقته ونحو ذلك . وبالتاليبقى أمر الاحسان موكولا الى الأفراد ، مما أدى الى ضعف تأثيره فى حل هذه المشكلة ، بسبب غياب عنصر الالتزام فيه ، وبسبب تغلب الشح المجبول عليه الانسان .⁽¹⁾

وجاء الاسلام وجاء بحلول كثيرة لهذه المشكلة ، تتصف بالالزامية وأعطى الدولة الحق فى التدخل لتنفيذها . وتأتى فى مقدمة هـسـذه الحلول الزكاة^(٢) . فلم تكن الزكاة احسانا فرديا ، بل كانت الزاما وحقا يتعين على كل من ملك النصاب أن يدفعها . فان الزكاة الى جانب كونها عبادة يفعلها المؤمن تقربا من الله ، وطلبا لمغفرته ورحمته ، فهى أيضا واجب وتكليف ، وهى اقتطاع لجزء من مال المكلف بغير أذنه وليس للفرد الحرية فى ترك الدفع ، أو تحديد نسبته ، أو تحديد موعده ، أو دفعه لمن يشاء . . . قال تعالى : (والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) وقال : (وفى أموالهم حق للسائل والمحروم)^(٣) والذي فرض هذا الحق ، وحدد نسبته ، وبين مصارفه ، هو الله سبحانه وتعالى ، خالق الانسان ورزقه ، والمالك الحقيقي للمال . قال تعالى : (ولله ملك السموات والأرض وما بينهما)^(٤) وقال : (لله ملك السموات والأرض

(١) د . ابراهيم اللبان ، حق الفقراء ، فى أموال الأغنياء ، بحث مطبوع
ضمن بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الاسلامية : ٢٤٢ وما بعدها
وانظر : د . القرضاوى ، مشكلة الفقر وكيفعالجها الاسلام : ٢٦ ، ٢٧ ،
د . فاروق النبهان ، الاتجاه الجماعى فى التشريع الاقتصادى فى
الاسلام : ٢٩٠ ، ٢٩١ .

(۲) انظر حلول الاسلام لمواجهة الفقر عند الدكتور القرضاوى فى كتابه : مشكلة الفقر وكيف عالجه الاسلام.

(٣) المعارج : ٢٤ ، ٢٥ .

(٤) الذاریات : ١٩ .

(٥) المائدة : ١٧٠ .

(١) وما فيهن) فالإنسان مستخلف في هذا المال باستخلاف الله له ، فيملكه ويستمتع به في حدود ما أمر الله به^(٢) . ويلتزم بأداء الحقوق الشرعية التي فرضها الله في هذا المال ، وأولها الزكاة ، وليس له أن يمتنع ، أو أن يجادل في ثبوت حق الفقير فيما يملك . قال تعالى : (آمنوا بالله ورسوله ، وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه)^(٣) وقال : (وآتوهم من مال الله الذي آتاكم)^(٤) .

وقد تحدث الفقهاء عن الكلفة والمؤونة المالية الموجودة في الزكاة ، مع اعتبارهم لمعنى العبادة الموجود فيها أيضا . فذهب بعضهم إلى تغليب جانب العبادة فيها على جانب المؤونة^(٥) . وذهب بعضهم إلى تغليب جانب المؤونة على جانب العبادة . كما ذكر الزنجاني عن الشافعي . قال : " معتقد الشافعي - رضي الله عنه - أن الزكاة مؤونة مالية وجبت للفقراء على الأغنياء ، بقرابة الاسلام ، على سبيل المواساة ، ومعنى العبادة تبع فيها ، وإنما أثبتته الشرع ترغيبا في أدائها ، حيث كانت النفوس مجبولة على الضنة والبخل ، فأمر بالتقرب إلى الله تعالى بها ، ليطمع في الثواب ويبادر إلى تحقيق المقصود^(٦) " .

والحق أن الزكاة عبادة وتكليف مالي في الوقت نفسه ، فهي عبادة لأنها أحد أركان الاسلام الخمسة ، فلا تصح إلا من المسلم ، وتلزم النية عند إخراجها^(٧) . وهي أيضا مؤونة مالية ، لذا ترجح إخراج الزكاة من مال الصبي والمجنون ، وجاز التوكيل في أدائها ، وصح أخذ السلطان

(١) المائدة : ١٢٠ .

(٢) عبد القادر عودة ، المال والحكم في الاسلام : ٢٦ - ٣١ .

(٣) الحديد : ٧ .

(٤) النور : ٣٣ .

(٥) ابن قدامة ، المغني : ٢ / ٥٠٥ ، المرغيناني ، الهداية مع شرحها فتح

القدير : ١ / ٤٩٣ .

(٦) تخريج الفروع على الأصول : ١١٠ ، ١١١ .

(٧) ابن قدامة ، المغني : ٢ / ٥٠٥ .

لها قهرا من يد الممتنع . فهي عبادة تحمل معنى الضريبة ، وضريبة (١)
فيها جانب تعبدى .

والزكاة وان كانت تختلف عن الضريبة الحديثة من بعض الوجوه ،
كاختصاصها بالمسلم دون غيره ، وتخصيص حصيلتها لمصارف محددة ،
وصحة أن يترك جزء منها للفرد يخرج به نفسه . . الا أن الزكاة تحمل
معنى الضريبة الحديثة ، اذا نظر اليها من حيث توفر عنصر الالتزام
والجبر في أدائها ، دون أن يكون للمكلف الحق في ترك الأداء ، أو تحديد
النسبة أو نحو ذلك ، واذا نظر اليها أيضا من حيث سلطة الدولة في
الالتزام بها وجمعها وانفاقها ، وأخيرا من حيث الصرف ، حيث تصرف في
مصارفها الشرعية ، دون النظر الى مقدار الفائدة المادية التي ستعود
على دافعها . (٢) فهي اذا ضريبة من نوع خاص . (٣) وهذا الجانب
الضريبي والتكليفى الموجود فى الزكاة يبين الجانب التدخلى للزكاة
فى الحرية الاقتصادية للفرد .

ثانيا : الآثار الاقتصادية للزكاة :

الى جانب التكليف المالى الموجود فى الزكاة ، تجد آثارا
اقتصادية كثيرة مباشرة وغير مباشرة تصاحب جمع الزكاة وصرفها ، وذلك
فى حالة تطبيق نظام الزكاة ضمن النظام الاقتصادى الإسلامى الشامل .
ومن أهم هذه الآثار :

(١) تعتبر الزكاة عاملا هاما من عوامل الضغط على الافراد لاستثمار
أموالهم النقدية وتنميتها ، وذلك لأن الزكاة تستقطع منها نسبة محددة

(١) القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٧٩٢ .

(٢) د . ابراهيم فؤاد ، الموارد المالية فى الاسلام : ٢٣ ، ٢٤ .

(٣) د . غريب الجمال ، النشاط الاقتصادى فى الاسلام : ١٨٩ .

سنويا ، وهذه النسبة ستؤدي الى انقاص المال تدريجيا وعلى ممر السنين ، في حالة تركه عاطلا دون تنمية ، والتصرف الاقتصادي الرشيد يقتضى أن يقوم الفرد بتنمية ماله سنويا بمعدل يفوق معدل الزكاة . وقد أشار الى هذا المعنى الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله : " ابتغوا فى مال اليتيم - أو فى أموال اليتامى - لا تذهبها - أو لا تستهلكها - الصدقة " ^(١) وفى الأثر عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قوله : " ابتغوا فى أموال اليتامى ، لا تأكلها الصدقة " ^(٢) والخطاب للأوصياء والمعنى أن الزكاة تأكل المال وتستهلكه فى حالة تركه دون تنمية ، والأوصياء مطالبون بابتغاء الربح فيه وتنميته ، حتى تكون الزكاة من النماء فلا يستهلك . وهذا الأمر ليس مقصورا على اليتامى ، فان الزكاة تستهلك مال كل مالك ، فى حالة تركه عاطلا . وانما قيل فى حقهم مراعاة لمصلحتهم ، فان اليتيم لا يتمكن من تمييز ماله بنفسه ، والوصى قد لا يفعل ذلك ، فأمر بفعله . وغير اليتيم اذا كان راشدا يعلم هذا بنفسه ، ويدرك المصلحة فيه ، فيفعله بنفسه . وبالتالي سيدفع الأفراد بأموالهم فى طرق الاستثمار الاسلامية المباحة ، مما سيؤدي الى زيادة المشاريع الانتاجية ، وزيادة معدل نمو الأموال .

ونظرا لأن نسبة الزكاة ثابتة مع زيادة نمو الأموال ، وليست نسبة تصاعدية ، وبالتالي فانه كلما زاد معدل نمو الأموال كلما انخفض تأثير الزكاة عليها ، وسيكون هذا حافزا آخر للأفراد لزيادة معدل نمو أموالهم ليكون أعلى من نسبة الزكاة أولا ، ولتكون نسبته مرتفعة بعد أخذ الزكاة منهم ثانيا ، حيث لا تقف نسبة الزكاة عقبه دون ذلك .

وستكون نتيجة هذا كله هى سرعة دوران الأموال ، وزيادته

(١) البيهقى ، السنن الكبرى : ١٧٧/٤ .

(٢) المصدر نفسه .

الاستثمار ، وحفظ الاقتصاد فى حالة نمو وحركة ، وزيادة معدل النمو الاقتصادى عن معدلات الزكاة .^(١)

(٢) وإذا كان فرض الزكاة على الأموال سيؤدى الى زيادة الاستثمار ومعدلات النمو . فان صرف الزكاة على المستحقين سيؤدى هو أيضا الى هذه النتيجة . وذلك أنه من أهم مصارف الزكاة الفقراء والمساكين وهى فئة معروفة بتزايد الميل الحدى للاستهلاك لديها ، وتناقص الميل الحدى للإدخار . وبالتالي فان الزكاة ستتيح لهم قوة شرائية ، ستتوجه لقضاء حاجاتهم الاستهلاكية من سلع وخدمات . مما سيؤدى الى توسيع التيار النقدي ، وزيادة حجم الانفاق الكلى على سلع الاستهلاك . وستكون النتيجة هى قيام المستثمرين بزيادة استثماراتهم فى هذا المجال ، لمقابلة الزيادة فى الاستهلاك .^(٢)

(٣) وإذا كانت الزكاة تؤدى الى زيادة الانفاق الكلى على الاستهلاك فان هذا سيؤدى الى زيادة - الطلب الفعال ، وزيادة حجم التوظيف ، وبالتالي خفض نسبة البطالة . ويمكن الحصول على هذه النتيجة أيضا بالنظر الى مصرف العاملين على الزكاة ، حيث يعتبر هذا المصرف مجالا للتوظيف ، ووسيلة من وسائل محاربة البطالة .^(٣)

- (١) انظر: تفصيل هذه الفكرة فى: د . ابراهيم فؤاد ، الانفاق العام فى الاسلام: ١٥٣ د . القرضاوى ، فقه الزكاة: ٢ / ٨٨٤ د . شوقي شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة: ٥٩ د . عوض الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام: ٣٧٣ د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومرتكزات: ٨٥ د . غريب الجمال ، النشاط الاقتصادى فى الاسلام: ١٨٧ ، ١٨٨ د . أحمد ثابت عويضة ، الاسلام وضسع الأسس الحديثة للضريبة ، بحث منشور ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافى الأول عام ١٣٧٨ هـ ١٩٥٩ م بجامعة الزهر: ٣١٧ .
- (٢) د . ابراهيم فؤاد ، الانفاق العام فى الاسلام: ١٥٤ د . شوقي شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة: ٦١ / ٦ .
- (٣) د . شوقي شحاته ، التطبيق المعاصر للزكاة: ٦١ .

(٤) يمكن القول بأن أموال الزكاة اذا توفرت ، وزاد نصيب الفقراء منها ، فانه يمكنهم أن يدخروا جزءا من هذا النصيب ليوجهوه الى استثمارات بسيطة . وأيضا فقد ذكر الفقهاء أن الفقير اذا كان قادرا على العمل ومحترفا ، الا أنه تنقصه الآلة أو رأس المال - فانه يعطى الآلة أو ثمنها حتى يكتفى ويعمل ويكسب دون أن يحتاج للزكاة ثانية. ^(١) وهذا يؤدي الى قيام نوع من الاستثمارات الصغيرة في ميدان الحرف والمهن ، وزيادة العمل والانتاج . ولا يخفى أثر هذا كله على الاقتصاد. ^(٢)

(٥) وفي الزكاة تيسير للائتمان التجارى ، وذلك أن مصرف الغارمين يشمل كل من استدان فى طاعة أو دين مباح ، وليس لديه مايكفى لسداد دينه . وبالتالي سيصبح هذا المصرف ضمانا للدائنين والمدينين ، وسيوجد نوعا من الثقة تؤدى الى تشجيع القرض الحسن وتيسيره ، وتمويل التنمية الاقتصادية. ^(٣)

(٦) ومن أهم الآثار التى تحدثها الزكاة هو إعادة توزيع الدخل والثروة فى المجتمع ، وذلك أن الزكاة عبارة عن اقتطاع لجزء من أموال الأغنياء واعطائه للفقراء والمساكين ونحوهم . ولذلك فانه يمكن اعتبار الزكاة أداة من أدوات التدخل التى يستخدمها الاسلام لإعادة توزيع الدخل فى المجتمع . ويساعد على نجاح هذه الأداة شمولها ، حيث أنها تشمل جميع الأموال النامية تقريبا ، كما تشمل كل فرد مسلم يملك نصاب الزكاة ، وهى توزع على قاعدة تشمل جميع المحتاجين . وسيؤدى هذا كله - اذا لاحظنا تكررها سنويا - الى احداث تغيير فى توزيع الدخل والثروات. ^(٤)

-
- (١) القرضاوى ، مشكلة الفقر وكيف عالجه الاسلام : ١٠٤ .
 (٢) د . عوف الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٣٧٥ .
 (٣) د . ابراهيم فؤاد ، الانفاق العام فى الاسلام : ١٥٥ . د . عوف الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٣٧٥ ، ٣٧٦ .
 (٤) د . ابراهيم فؤاد ، الانفاق العام فى الاسلام : ١٦٠ ، د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٨٨٨ . د . رفعت العوضى ، نظرية التوزيع ٣٥٧ وما بعدها . د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الاسلامى مفاهيم =

ويمكن النظر الى دور الزكاة فى اعادة توزيع الدخل من جهتين :
 من جهة المعطى ودور الزكاة فى انقاص دخله وشروته . ومن جهة الآخذ
 ودور الزكاة فى رفع دخله وشروته . ويعتبر دور الزكاة فى رفع دخل الآخذ
 واضحا ، وهدفا مقصودا . فان الزكاة تهدف أولا لتهدف الى رفع مستوى
 الفقير وتحقيق كفايته ما أمكن . وهذا بلا شك سيؤدي الى توسيع قاعدة
 التملك ورفع عدد الملاك .^(١) أما بالنسبة لدور الزكاة فى التأثير على دخل
 من تجب عليه الزكاة فانه يبدو هدفا غير مباشر .^(٢) فان الهدف الرئيسى
 من اعطاء الفقير هو مساعدته وتحقيق كفايته ، وليس الهدف من اعطاء
 الفقير هو خفض غنى الغنى . وهذه النتيجة - ان كانت موجودة - فانها
 غير مقصودة ، يدل على ذلك أن الشرع اعتبر الزكاة مغنما لا مفرما ، كما
 بينت ذلك الآيات القرآنية ، كقوله تعالى : (وما آتيتم من زكاة تريدون
 وجه الله ، فأولئك هم المضعفون)^(٣) وكقوله : (يحق الله الربا ، ويربى
 الصدقات)^(٤) وقوله : (وما أنفقتم من شئ فهو يخلفه ، وهو خير
 الرازقين)^(٥) وهذا وان كان فى شأن الآخرة ، وان الله يضاعف أجر
 المتصدقين ، فانه يصح فى شأن الدنيا أيضا ، يؤيد ذلك معنى الزكاة
 فى اللغة ، فان من معانيها النمو والزيادة ، واختيار هذا المعنى اللغوى ،
 لهذه الفريضة الشرعية ، يدل على أن الزكاة نمو للمال وزيادة . وأوضح
 من هذا ما ورد فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم من قوله : " ما
 نقص مال من صدقة " فهذا نص على أن المال لا ينقص بسبب الصدقة .
 ولعل هذه النتيجة تتضح اذا عدنا الى ما تقدم ذكره ، من أن الزكاة

== ومرتكزات : ٨٤ وما بعدها . د . عوف الكفراوى ، سياسة الانفاق العام
 فى الاسلام : ٣٧٦ وما بعدها .

(١) د . القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٨٨٨ .

(٢) د . رفعت العوضى ، نظرية التوزيع : ٣٥٨ ، ٣٥٩ . د . عوف
 الكفراوى ، سياسة الانفاق العام فى الاسلام : ٣٧٧ .

(٣) الروم : ٣٩ .

(٤) البقرة : ٢٧٦ .

(٥) سبأ : ٣٩ .

سبب لتنمية الأموال لدى الأفراد وتثمينها . لأن الفرد الرشيد يعمل على نمو ماله بنسبة تفوق معدل الزكاة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان الزكاة تؤدى الى قوة شرائية فى المجتمع ، ورواج فى سلع الاستهلاك وبالتالي زيادة الاستثمار والتوظيف ، ونماء الأموال بصفة عامة .

(٧) وأخيرا فان جميع هذه الآثار الاقتصادية للزكاة التى سبق ذكرها ونحوها من الآثار التى يمكن أن تحدثها الزكاة ستؤدى مجتمعه الى تحقيق الاستقرار والنمو المضطرد للاقتصاد يقول الدكتور محمد عبد المنعم عفر عند حديثه عن الآثار الاقتصادية للزكاة : " وكل ذلك يدفع الاقتصاد باستمرار الى التقدم وزيادة امكانياته وقدراته وتطويرها ، وعدم الوقوع فى حلقة الفقر المفرغة التى تعاني منها الدول النامية ، والارتفاع بمستوى التوازن الكلى من مستوى الى مستوى أعلى منه ، وكلما ارتفع الى مستوى تمكن من الارتقاء منه الى ما هو أعلى منه . " (١)

ويجب فى ختام هذا المبحث ملاحظة أن الزكاة لا يمكن أن تؤدى الى هذه الآثار جميعا الا فى مجتمع يمثل الاسلام عقيدة وسلوكا ، ويقوم بتطبيق النظام الاسلامى كاملا بما فيه نظامه الاقتصادى والذى تعتبر الزكاة اداة واحدة من ضمن أدواته المتعددة ، كتحريم الربا والاحتكار والغش والضرر ونحو ذلك .

(١) التخطيط والتنمية فى الاسلام : ٢٤٢ .

ثانيًا : العشور :

=====

تمهيد :

العشور في الفقه الاسلامي هي الأموال التي تحصلها الدولة من أموال التجارة الداخلة الى البلاد الاسلامية ، أو الخارجة منها ، أو التي يتنقل بها التجار بين أقاليمها (١) وهي تشبه في الوقت الحاضر الضرائب الجمركية التي تفرضها الدول على السلع عند عبورها لحدود أراضيها ، ويعتبر دور الدولة في التأثير على الحرية الاقتصادية من خلال هذه الضرائب بارزا ، لما تؤدي اليه من اقتطاع لجزء من أموال المكلفين في شكل ضريبة غير مباشرة ، ولما تؤدي اليه من رفع الأسعار على السلع المفروضة عليها ضرائب وخصوصا اذا كانت الضريبة موجبة لرفع سعر السلعة المستوردة ، للتقليل من استهلاكها ، حماية للصناعة المحلية مثلا . وبالتالي تؤثر هذه الضرائب في الحركة التجارية ، في الدولة الواحدة ، أو فيما بين الدول جميعا . وفي هذا المبحث سيتم الحديث عن حكم العشور في الاسلام وبيان حقيقتها وعن الضرائب الجمركية في الوقت الحاضر وبيان حكمها .

(١) د . زكريا محمد بيومي ، المالية العامة الاسلامية : ٣٨٧ . د . يوسف محمود عبد المقصود ، الموارد المالية في الدولة الاسلامية : ٢٩١ . د . يوهف ابراهيم يوسف ، النفقات العامة في الاسلام : ٩٧ . والعاشر قد يأخذ العشر أو أقل أو أكثر ، فهو تسمية للشيء ببعض أحواله ، وقيل هو اسم جنس شرعى لما يأخذ العاشر مطلقا . انظر : حاشية بن عابدين ، ٣٠٩/٢ .

(أ) حكم العشور في الاسلام وبيان حقيقتها :-

=====

لم تكن ضريبة العشور معروفة في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبالتالي لم تثبت بنص من القرآن أو السنة (١) . وكذلك لم تعرف في زمن أبي بكر - رضي الله عنه - ، وإنما فرضت هذه العشور في زمن عمر ابن الخطاب - رضي الله عنه - (٢) . فقد روى أبو عبيد بسنده عن الشعبي قال : " أول من وضع العشور في الاسلام عمر " (٣) . وروى أبو يوسف عن الحسن قال : " كتب أبو موسى الأشعري الى عمر بن الخطاب : إن تجارا من قبلنا من المسلمين يأتون أرض الحرب ، فيأخذون منهم العشور قال : فكتب اليه عمر : خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين ، وخذ من أهل الذمة نصف العشور ومن المسلمين من كل أربعين درهما درهما ، وليس فيما دون المائتين شيء " ، فإذا كانت مائتين ففيها خمسة

(١) وردت آثار عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها اثبات العشور على أهل الكتاب ، إلا أنها لم تثبت ، نحو ما رواه أبو داود عن النبي صلى الله عليه وسلم : " إنما العشور على اليهود والنصارى ، وليس على المسلمين عشور " قال المنذرى : أخرجه البخارى في التاريخ الكبير ، وساق اضطراب الرواة فيه ، وقال : " لا يتابع عليه " ، وقال ابن القيم : " قال عبد الحق : في اسناده اختلاف ، ولا أعلمه من طريق يحتج به " . وقد جاء في رواية عند أبي داود بلفظ " خراج " مكان " العشور " أنظر : مختصر المنذرى لسنن أبي داود ، ومعه تهذيب ابن القيم : ٢٥٣ / ٤ ، ٢٥٤ . مسند الامام أحمد : ٤٧٤ / ٣ :

(٢) د . بدوى عبد اللطيف ، النظام المالى المقارن في الاسلام : ٤٥ .

(٣) الأموال : ٦٤٢ .

دراهم وما زاد فبحسابه " (١) وروى أيضا عن زياد بن حدير قال : " أول من بعث عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - على العشور أنا ، قال : فأمرنى ألا أفتش أحدا ، وما مر على من شئ أخذت من حساب أربعين درهما درهما واحدا من المسلمين ، ومن أهل الذمة من كل عشرين واحدا ومن لا ذمة له العشر " (٢)

وقد ذكر الفقهاء أن فعل عمر بن الخطاب هذا وإن كان باجتهاد منه ، إلا أنه كان بمحض من الصحابة ، وبموافقتهم عليه ، ولم يخالف عليه أحد ، فكان اجماعا (٣) . وقد عمل بهذا الخلفاء من بعد عمر . فقد روى أبو يوسف عن زريق بن حبان ، أن عمر بن عبد العزيز - رضى الله عنه - كتب إليه : " أن أنظر من مر عليك من المسلمين ، فخذ مما ظهر من أموالهم العين ، ومما ظهر من التجارات من كل أربعين دينارا دينارا ، وما نقص فبحساب ذلك ، حتى يبلغ عشرين دينارا ، فإن نقصت تلك الدنانير فدعها ولا تأخذ منها شيئا ، وإذا مر عليك أهل الذمة فخذ مما يدسرون من تجاراتهم ، من كل عشرين دينارا دينارا ، فما نقص فبحساب ذلك حتى تبلغ عشرة دنانير ، ثم دعها فلا تأخذ منها شيئا ، واكتب لهم كتابا بما تأخذ منهم إلى مثلها من الحول " (٤) .

-
- (١) الخراج : ١٣٥ .
 (٢) المصدر نفسه : وانظر أبو عبيد ، الأموال : ٦٤٠ .
 (٣) الباجي ، المنتقى : ١٧٧/٢ . ابن قدامة ، المغنى : ١٠/٦٠٣ . وقال عنه : " فأى اجماع يكون أقوى من هذا " .
 (٤) الخراج : ١٣٧ . وانظر : أبو عبيد ، الأموال : ٦٤١ .

والذى يمكن أن نأخذه من هذه الآثار هو أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أول من أوجد هذه الفريضة فى الاسلام ، وحدد مقاديرها وقسم الناس فيها الى ثلاثة أقسام : مسلم ، ذمى ، وحربى . فجعل فى تجارة المسلم ربع العشر : ٢٥٪ ، وجعل فى تجارة الذمى نصف العشر : ٥٪^(١) . وجعل فى تجارة الحربى العشر : ١٠٪ معلطة بالمثل .

الا أنه قد وقع الخلاف بين الفقهاء فى حكم تعشير أموال المسلم وكذا الذمى ، وفى تفسير الآثار الواردة فى أحكام العشر على النحو التالى :

حكم تعشير أموال المسلم :- يمكن أن يقال إنه لا يصح تعشير أموال المسلم بمعنى فرض ضريبة فيها ، لورود عدة أحاديث وآثار تفيد التحريم منها :

(١) ماورد من أحاديث فى ذم المكس . وأصحابها مارواه مسلم ، فى قصة المرأة التى زنت ، وأقيم عليها الحد ، وفيه : " لقد تابيت توبة ، لو تابها صاحب مكس ، لغفر له " (٢) ونحوه حديث : " لا يدخل الجنة صاحب مكس " (٣) والآثار التى تؤخذ من المسلمين تدخل فى معنى المكس ، كما قال البغوى : " يريد بصاحب المكس ، الذى يأخذ من التجار ، اذا مروا عليه مكسا باسم العشر " (٤) وقال قدامة بن جعفر : " وقد جاءت أحاديث

(١) ذهب المالكية الى أن الذمى يؤخذ منه العشر ، مثله فى ذلك مثل الحربى . انظر : الباجى ، المنتقى : ١٧٧/٢ وما بعدها .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢٠٣/١١ .

(٣) الحاكم ، المستدرک : ٤٠٤/١ . وقال : صحيح على شرط مسلم . وانظر

مختصر سنن أبى داود : ١٩٧/٤ .

(٤) المنذرى ، الترغيب والترهيب : ٥٦٧/١ . وانظر : الخطابى ، معالم

السنن ج ٤ / ١٩٧ .

بكرهه أخذ العشر ، وذم العاشر ، وصاحب المكس ، وهو صاحب العشر أيضا " (١) وروى أبو عبيد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عدى بن أرطأة بكتاب وفيه : " . . . وضع عن الناس المكس ، وليس بالمكس ولكنه البخس ، الذي قال الله تعالى : " ولا تبخسوا الناس أشياءهم ، ولا تعثوا في الأرض مفسدين " (٢)

(٢) وقد وردت عدة آثار تفيد أن أموال المسلم والذمي لم تكن تعشر . نحو ما رواه أبو عبيد عن مسلم بن المصباح : " أنه سأل ابن عمر : أعلمت أن عمر أخذ من المسلمين العشر ؟ قال : لا ، لم أعلمه " (٣) وما رواه أيضا عن زياد بن حدير أنه قال : " أنا أول عاشر عشرين في الاسلام . قلت من كنتم تعشرون ؟ قال : ما كنا نعشر مسلما ولا معاهدا ، كنا نعشر نصارى بنى تغلب " (٤) وفي رواية : " ما كنا نعشر مسلما ولا معاهدا . قلت : فمن كنتم تعشرون ؟ قال : تجار الحرب . كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم " (٥)

كل هذه الأحاديث والآثار يمكن الاستدلال بها على امتناع تعشير أموال المسلم في الاسلام ، ولعل هذا هو الذي دعا فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة إلى الاضراب عن ذكر تفاصيل أحكام تعشير أموال المسلم ، سواء أكان المأخوذ منه هو العشر أم ريعه ، أم غير ذلك ، في حين تجدهم يفتعلون أحكام العشور في أموال أهل الذمة والحرب

(١) الخراج وصناعة الكتابة : لوحة : ١١٠ .

(٢) الأموال : ٦٣٣ .

(٣) المصدر نفسه : ٦٣٤ .

(٤ ، ٥) الأموال : ٦٣٥ .

وانظر يحيى بن آدم ، الخراج : ٦٥ .

ويستدلون على ذلك بفعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - وأقواله المتقدمة . وقد تقدم فيها صحة أخذ ربع العشر من المسلم ، إلا أنهم لم يفصلوا ذكر هذا الحكم ، ولم يشيروا اليه .

أما الحنفية فقد كانوا أكثر وضوحا فى حكم هذه المسألة . فقالوا بصحة أخذ العشور من أموال المسلم والذمى والحربى ، كما هو ظاهر قول عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، وهو ما ذهب اليه أيضا أبو عبيد فى كتابه الأموال . أما التعارض الظاهر بين الروايات فقد حاولوا دفعه على النحو التالى :

* قالوا بالنسبة للأحاديث الواردة فى ذم المكس والعشارين ، انها محمولة على من يأخذ أموال الناس ظلما . أما العاشر فى الاسلام فانه يأخذ من المسلم زكاة ماله الواجبة ، ربع العشر ، وهى ليست ظلما ، وانما هى حق شرعى (١) . وقد أشار أبو عبيد الى أن المكس له أصل فى الجاهلية ، ثم أبطله الله بالاسلام وبالزكاة . وقال : " وجاءت فريضة الزكاة بربع العشر ، من كل مائتى درهم خمسة فمن أخذها منهم على فرضها فليس بعاشر ، لأنه لم يأخذ العشر ، انما أخذ ربعه (٢) " وانما لم يقل الشافعية والحنابلة بهذا التوجيه لأن مذهبهم فى زكاة المال الباطن - والذى تعتبر عروض التجارة أحد أقسامه - أن المالك هو الذى يتولى اخراجها بنفسه . كما تقدم فى مبحث الزكاة . (٣) أما الحنفية فانهم وان كان مذهبهم فى الأموال الباطنة ، أن أمر اخراج زكاتها الى المالك ، إلا انهم رأوا أنها بانتقالها أصبحت أموالا ظاهرة ، وقد أشار الى ذلك الجصاص

(١) السرخسى ، المبسوط : ١٩٩ / ٢ . الحصكى ، المختار مع الحاشية :

(٢) الأموال : ٦٣٦ . وانظر : قدماقبن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة : لوحة : ١١١ / ١١٠ .

(٣) ولعلمهم رأوا أن فى جعل هذه العشور زكاة صعوبة فى التطبيق ، لما للزكاة من شروط قد يتعذر تطبيقها فى العشور .

بقوله : " . . . فاحتذى عمر بن الخطاب فى ذلك فعل النبى صلى الله عليه وسلم ، فى صدقات المواشى وعشور الثمار والزروع ، اذ قد صارت أموالا ظاهرة يختلف بها فى دار الاسلام ، كظهور المواشى السائمة والزروع والثمار (١) " وقالوا أيضا ان الامام له حق جباية زكاة الأموال الظاهرة ، لأنها تحتاج الى حماية ، وكذلك أموال التجارة ، فانها بانتقالها تصبح بحاجة الى حماية الامام ، فكان له حق جباية زكاتها . لأن الجباية بالحماية كما ذكروا . (٢)

* أما قول زياد بن حدير : " ما كنا نعشر مسلما ولا معاهدا . . . " فقد أجاب عنه أبو عبيد بقوله : " انما أراد أنا كنا نأخذ من المسلمين ربع العشر ، ومن أهل الذمة نصف العشر (٣) " ويمكن أن يفهم على هذا النحو أيضا قول ابن عمر المتقدم .

فمذهب الحنفية اذا صحت تعشير أموال المسلم ، اقتدوا بفعل عمر بن الخطاب ، الا أن الذى يؤخذ من أموال المسلم يختلف عما يؤخذ من غير المسلم ، فالذى يؤخذ من المسلم ليس ضريبة جمركية وانما هو زكاة شرعية ، وبالتالي تشترط فيها شرائط الزكاة ، من بلوغ النصاب وتمام الحول ونحو ذلك . وتصرف فى مصارف الزكاة الشرعية . (٤)

حكم تعشير أموال الذمى : يعتبر الذمى بعقد الذمة مع المسلمين قد حمى نفسه وماله ، وكان من حقه التصرف فى أمواله كيف يشاء اذا لم يخالف عقد الذمة ، كما أن من واجب الدولة الاسلامية أن تقوم

(١) أحكام القرآن : ١٥٥ / ٣ .

(٢) السرخسى ، المبسوط : ١٩٩ / ٢ . السمرقندى ، تحفة الفقهاء : ٤٨٦ / ١ .

ابن عابدين ، الحاشية : ٣١٠ / ٢ . (٣) الأموال : ٦٣٧ .

(٤) أبو يوسف ، الخراج : ٣٤ . السرخسى ، المبسوط : ١٩٩ / ٢ . ابن

الهمام ، فتح القدير : ١ / ٣٠ وما بعدها . السمرقندى ، تحفة

الفقهاء : ٤٨٦ / ٠ وما بعدها .

بحماية أمواله كما تقوم بحماية أموال المسلم . لأنه يعقد الذمة أصبح أحد أفراد الدولة الإسلامية . ولهذا فقد صرح ابن حزم بحرمة تعشير أموال الذمي ، لأن الله تعالى لم يوجب عليه إلا الجزية فقط ، فإذا قاموا بدفعها فقد حموا أنفسهم وأموالهم ، ما لم ينقضوا العهد . وتعشير أموالهم اعتداء عليها يناقض عقد الذمة . إلا أن يكون ذلك في أصل العقد وما صالحوا عليه . (١)

كما ذهب الشافعية إلى حرمة تعشير أموال الذمي أيضا ، أن لم يكن ذلك في أصل العقد . ففي معنى المحتاج : " ولا يؤخذ شيء من تجارة ذمي ولا ذمية ، إلا أن شرط مع الجزية " (٢) إلا أنهم قالوا بصحة تعشير أمواله أن دخل إلى أرض الحجاز بتجارة ليس فيها كبير حاجة للمسلمين . وكأنهم بذلك رأوا أن عقد الذمة يبيح لهم الانتقال بأموالهم في أقطار الدولة الإسلامية ، ما عدا الحجاز فليس لهم حق دخولها ، فإن دخلوها لمصلحة جاز ، ومن ذلك مصلحة التجارة ونقل الطعام والمتاع . ويصح تعشير أموالهم حينئذ ، إذا كانت التجارة ليست الحاجة اليها ماسة لأن التعشير هنا لا يتناقض مع عقد الذمة ، لأن عقد الذمة لا يبيح لهم دخول الحجاز ، ولأنه قد ثبت عن عمر أنه أخذ العشر أو نصفه من النبط إذا تجروا إلى المدينة . (٣)

أما المالكية فذهبوا إلى صحة تعشير أموال الذمي ، إذا خرج عن حدود بلد إقامته ، وقالوا العبرة في ذلك بالآفاق ، كالشام ، ومصر والعراق ونحوها . فإذا تصرف داخل حدود الإقامة كالشام مثلا ، فلا

(١) المحلي : ١١٤/٦ وما بعدها .

(٢) الشرييني ، معنى المحتاج : ٢٤٧/٤ .

(٣) الهيتمي ، تحفة المحتاج : ٢٨٢/٩ . الشرييني ، معنى المحتاج

٢٤٧ ، ٢٤٦/٤ :

شيء عليه ، فإذا انتقل الى بلد آخر ، كالانتقال من الشام الى العراق أو الى الحجاز ، أو الى مصر ، فإنه يصح حينئذ أخذ العشور منه . قال الباجي : " والأصل في ذلك فعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - بحضرة الصحابة وموافقتهم ، ولم يخالف عليه أحد فثبت أنه اجماع ، ولأن عقد الذمة إنما يوجب لهم التصرف والتكسب في بلاد اقامتهم ، ولم يوجب لهم تنحية أموالهم في سائر آفاق المسلمين ، لأنه ليس لهم فيها حق ثابت ، وإنما يجب لهم فيها بعقد الذمة تصرف مخصوص ، فإذا نموا أموالهم بغير بلد ذمتهم ، أخذ منهم العشر ، كما يؤخذ ممن ورد اليها بأمان " (١) .

أما الحنفية والحنابلة وأبو عبيد ، فقد ذهبوا الى صحة تعشير أموال الذمي اذا تجر بأمواله مطلقا ، دون تقييد بالآفاق ، أو بأرض الحجاز أو نحو ذلك . فان حكم التعشير إنما أخذ من فعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ، ولم يأت تخصيص لأرض الحجاز أو غيرها في الآثار المروية عن عمر ، بل قد وردت عدة آثار تثبت أخذ العشور من الذمي اذا انتقل بأمواله للتجارة ، وإن لم يدخل أرض الحجاز ، وذلك نحو الآثار التي تقدمت روايتها ، فان أغلبها يشير الى حوادث وقعت في أرض العراق . (٢) وليس في هذه الآثار أيضا الإشارة الى الآفاق بل الذي فيها هو صحة الأخذ العشور من أموال الذمي اذا انتقل بها لقصد التجارة مطلقا ، سواء أكان داخل حدود أقاليمه أو خارجها .

أما التعارض بين أخذ العشور منهم مطلقا ، كما ذهب الحنفية والحنابلة ، وبين ما يثبت لهم بعقد الذمة من وجوب حماية أموالهم ، فقد أشار اليه أبو عبيد ، وأجاب عنه بقوله : " وكان الذي يشكل علي وجهه

(١) المنتقى : ١٧٧/٢ .

(٢) ابن قدامة ، المغنى : ٥٩٧/١ ، ٥٩٨ .

أخذه من أهل الذمة ، فجعلت أقول : ليسوا بمسلمين فتؤخذ منهم الصدقة ، ولا من أهل الحرب ، فيؤخذ منهم مثل ما أخذوا منا . فلم أدر ما هو حتى تدبرت حديثا له ، فوجدته انما صالحهم على ذلك صلحا سوى جزية الرؤوس وخراج الأرضين (١) " ثم روى حديث بعث عمر بن الخطاب لعثمان بن حنيف ، لمسح أرض العراق وفيه : " وجعل في أموال أهل الذمة ، التي يختلفون بها ، من كل عشرين درهما درهما . . . قال أبو عبيد : فأرى الأخذ من تجارتهم في أصل الصلح ، فهو الآن حق للمسلمين عليهم " (٢) لكن يمكن أن يرد على قول أبي عبيد هذا ، أن هذه الرواية ان ثبتت في حق أهل الذمة في العراق ، الا انه لم يرد نحوها في حق بقية أهل الذمة في انحاء الدولة الاسلامية ، ومع هذا فان هذا الحكم يشمل جميع أهل الذمة في الدولة الاسلامية . ويمنع من هذا أيضا أنه صح في الأثر عند مالك أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - كان يأخذ من تجار النبط العشر (٣) ، وهم من أهل الذمة ، واذا ثبت أن نصف العشر الذى يؤخذ من أهل الذمة ، انما أخذ بموجب الصلح ، وفي أصل العقد ، فكيف تصح مخالفته ؟ ومثله أيضا ما رواه يحيى بن آدم عن ابراهيم النخعى في تعشير الخمر . قال : " يؤخذ من أهل الذمة من الخمر اذا تجروا فيها ويضاعف عليهم " (٤) فى رواية : " ففى أموال أهل الذمة نصف العشر ، وفى الخمر العشر " (٥) والتضعيف

(٢١) الأموال : ٦٣٨ ، ٦٣٩ .

(٣) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ٢٦٦/١ .

(٤) الخراج : ٦٨ . وانظر : أبو عبيد ، الأموال : ٦٤ .

(٥) المصدر نفسه : ٦٩ . والعشر انما يكون من القيمة لا من العين .

انظر : ابن الهمام ، فتح القدير : ٥٣٥/١ . ابن قدامة ، المغنى :

١٠/٦٠٠ ، ٦٠١ . ولم يبيح أخذ العشر من الخمر عمر بن عبيد

العزير وأبو عبيد . انظر : الأموال : ٦٣/٦٤ . وانما صحت التجارة

فيها بين أهل الذمة ، لأنها بالنسبة لهم أموالا مباحة ، وليست كذلك

بالنسبة للمسلمين . وانظر : أبو يوسف ، الخراج : ١٣٣ .

فى الخمر لم يرد مرويا فى أصل عقد الذمة . والأولى حينئذ هو أن يقال بما ذهب اليه المالكية ، من أن عقد الذمة انما يجيز لهم التصرف داخل حدود بلادهم ، ولا يجيز لهم التنقل بأموالهم فى أقطار الدولة الإسلامية . فاذا انتقلوا حينئذ صح أن تفرض عليهم هذه الضريبة سواء أكان ذلك فى أصل العقد أم لم يكن (١) . ويمكن تعليقه أيضا بما ذهب اليه الحنفية ، من أن الدولة تستحق جمع هذه الضريبة ، لما توفره من الحماية لأموال التجارة المتنقلة من بلد الى بلد (٢) . فعلى هذا تستحق الدولة جمع هذه الضريبة بمجرد انتقال الذمى بماله ودخوله تحت حماية الدولة ، سواء أكان ذلك فى أصل العقد أم لم يكن .

إذا تبين هذا فى شأن تجارة الذمى ، وقيل بصحة فرض ضريبة جمركية عليها بمجرد انتقالها ، داخل أو خارج الدولة الإسلامية ، فلا بد أن يقال ان المالكية ذكروا أن نسبة هذه الضريبة هى العشر ١٠ ٪ ، وقال الحنفية والحنابلة ، يؤخذ منهم نصف العشر (٣) . والأولى هو أن يقال ان الأمر متروك لرأى الامام ، كما ذهب الى ذلك الشافعية فى شأن الذمى اذا دخل الى الحجاز ، فقد ذكروا أن قدر المشروط منوط برأى الامام (٤) . وعليه فان الدولة تعمل ما فيه المصلحة العامة ، من زيادة هذه النسبة أو التخفيف منها . وقد رأينا أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه يفرق فى هذا بحسب حاجة المسلمين ، فقد روى مالك بسنده : " أن عمر بن الخطاب كان يأخذ من النبط من الحنطة والزيت نصف العشر يريد بذلك أن يكثر الحمل الى المدينة ، ويأخذ من القطنية العشر " (٥)

(١) الباجى ، المنتقى : ١٧٧/٢ .

(٢) السرخسى ، المبسوط : ١٩٩/٢ . السمرقندى ، تحفة الفقهاء : ٤٨٦/١ وما بعدها .

(٣) ابن عبد البر ، الكافى : ٤٨٠/١ ، الباجى ، المنتقى : ١٧٧/٢ وما بعدها

السرخسى ، المبسوط : ١٩٩/٢ وما بعدها . السمرقندى ، تحفة الفقهاء

٤٨٨/١ وما بعدها . البابرى ، العناية شرح الهداية : ٥٣٣/١ حاشية

ابن عابدين : ٣١٤/٢ ، ابن قدامة ، المغنى : ٥٩٧/١٠ . البهوتى ،

شرح منتهى الارادات : ١٣٦/٢ .

(٤) الشيرازى ، المذهب : ٣٣٠/١ . الشربىنى ، مغنى المحتاج : ٢٤٧/٤ .

(٥) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ٢٦٦/١ . وانظر أبو عبيد ، الأموال =

والقول بفرض ضريبة جمركية على تجارة أهل الذمة ، لا يعنى الوجوب ، وإنما يعنى بيان حكم الأصل ، وصحة الفرض ابتداءً ، لكن ان رأت الدولة أن من المصلحة الغاء هذه الضريبة ، لم يمتنع ذلك . وقد أشار الى ذلك ابن قدامة ، بعد أن روى حديث مالك عن عمر بن الخطاب ، فى شأن تجارة النبط الى المدينة المتقدم ، فقال : " وهذا يدل على أنه يخفف عنهم اذا رأى المصلحة فيه ، وله الترك أيضا اذا رأى المصلحة (١) " ، فمصلحة المسلمين العامة هى الحاكم فى تحديد النسبة والغائها . فاذا كانت مصلحة المسلمين العامة تقتضى التخفيف من هذه الضريبة أو الغائها وجب على الدولة حينئذ أن تعمل على ذلك ، وذلك نحو أن تؤدى الضريبة الى تقليل أو منع استيراد سلعة ضرورية ، وبالتالي الحاق الضرر بالمسلمين أما ان لم تؤد نسبة الضريبة الى تقليل عرض سلعة ضرورية ، الى أقل من حاجة المسلمين اليها ، فانه يصح فرض هذه النسبة ، دون أن تتحدد بحد معين كالعشر أو نصفه .

ويمكن أن يؤخذ من هذا أيضا أن الدولة ان رأت رفـع هذه النسبة ، للتقليل من استيراد سلعة غير ضرورية أو منعها ، فان ذلك يصح أيضا ، يدل على ذلك ما تقدم من رواية يحيى بن آدم عن ابراهيم النخعى ، أنه كان يرى تعشير الخمر على أهل الذمة ومضاعفة النسبة عليهم . فهذه المضاعفة ليس لها سبب الا التقليل من هذه التجارة أو منعها . ويدل على ذلك أيضا ، ما تقدم من أن المصلحة العامة هى الفيصل فى تحديد النسبة ، فاذا كانت المصلحة تقتضى رفع هذه النسبة للحد من الاستيراد أو منعه ، جاز أن ترفع النسبة حينئذ .

حكم تعشير أموال الحربى :- يعتبر الاتفاق بين الفقهاء شبه

تام ، على صحة فرض ضريبة جمركية على تجارة الحربى الداخلة الى الدولة الاسلامية ، أو الصادرة منها ، اقتداءً بفعل عمر بن الخطاب - رضى الله

= : ٦٤١ . والنبط قوم لم يسلموا كانوا يسكنون أطراف الشام ويعملون فى التجارة والتنقل بين البلدان . والقطنية : اسم للحبوب التى تطبخ كالحمص والعدس ونحوه .

عنه - ، ومعاملة بالمثل ، ان كانوا يعاملون تجار المسلمين كذلك ، وفي مقابل الحماية التي توفرها الدولة الاسلامية لأمواله المتنقلة داخل أراضيها ولأنه ليس للحربى حق شرعى فى تنمية أمواله داخل الدولة الاسلامية . وهذا هو مذهب المالكية والحنفية والحنابلة ، وهو قول عند الشافعية ، والقول الراجح عندهم ، أن الحربى ان دخل ولم يشترط عليه شئ فى دخوله ، أو دخل فى تجارة يحتاج اليها المسلمون ، لم يصح أن تفرض عليه ضريبة حينئذ . (١)

أما مقدار هذه الضريبة ، فقد ذكر المالكية والحنابلة أنها تتحدد بالعشر مطلقا (٢) ، وقال الحنفية ، انها تتحدد بمثل معاملتهم لنا ، فان لم يعلم مقدار ما يأخذون منا ، أو كان ذلك هو العشر ، أخذ منهم العشر ، والا أخذ منهم بمقدار ما يأخذون منا (٣) . وذكر الشافعية أن هذا يعود لاجتهاد الامام ، وهو الذى يقدر هذه النسبة والأولى أن يأخذ العشر اقتداءً بفعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - (٤) .

-
- (١) انظر: ابن عبد البر ، الكافى : ٤٨٠ / ١ ، السرخسى ، المبسوط : ١٩٩ / ٢ ، وما بعدها ، السمرقندى ، تحفة الفقهاء : ٤٨٩ / ١ ، ابن الهمام ، فتح القدير : ٥٣٤ / ١ . ابن قدامة ، المغنى : ٦٠٢ / ١٠ ، البهوتى ، كشاف القناع : ١٣٨ / ٣ ، الشيرازى ، المذهب : ٣٣١ / ١ ، الشربينى ، مغنى المحتاج : ٢٤٦ / ٤ ، ٢٤٧ .
- (٢) ابن قدامة ، المغنى : ٦٠٢ / ١٠ ، ٦٠٣ . البهوتى ، كشاف القناع : ١٣٨ / ٣ . وفيه أن العشري يؤخذ مطلقا سواء عثروا أموال المسلمين انا دخلت اليهم أم لا .
- (٣) ابن الهمام : فتح القدير : ٥٣٤ / ١ . وفيه أنهم ان تركوا الأخذ منا ، نترك نحن الأخذ منهم ، معاملة بالمثل ونحن أحق بمكارم الأخلاق .
- (٤) الشيرازى ، المذهب : ٣٣٢ / ١ .

والأولى فى هذه المسألة أن يقال بما ذهب اليه الشافعية ، من أن تقدير هذه النسبة يعود لرأى الامام واجتهاده . ولا شك أن هذا الرأى والاجتهاد تحكمه مصلحة المسلمين العامة ، أما الحنابلة والمالكية فقد نظروا الى واقع المسلمين وما عليه التطبيق ، اقتداءً بفعل عمر وهو العشر فقالوا بإيجابه ، ورأى الحنفية أن عمر فرض العشر بعد أن سأل عن مقدار ما يأخذه المشركون من تجار المسلمين ، فوجد أنه العشر ، فأمر به مجازاة ومعاملة بالمثل (١) . أما ما ذهب اليه الشافعية فهو رجوع الى أصل المسألة ، وهو أن العشر إنما فرضت باجتهاد الامام ورأيه ، وعليه فإن تحديد هذه النسبة يعود اليه أيضا ، فان فرض هذه الضريبة لا يعنى وجوبها دائما ، وإنما يعنى صحة الفرض ابتداءً . فان رأت الدولة أن من المصلحة رفع هذه النسبة أو تخفيفها أو الغائها ، أو ربطها بالمعاملة بالمثل ، كان ذلك صحيحا .

وهذا هو معنى قول الشافعية المتقدم ، ان الحربى ان دخل ولم يشترط عليه شئ ، أو دخل بتجارة محتاج اليها ، لم يصح أن تفرض عليه ضريبة . لأنه لم يشترط عليه شئ فان هذا يعنى الغاء الضريبة ويصح ذلك ان كانت المصلحة فيه ، وكذلك لا يصح فرض الضريبة على سلعة يحتاج اليها المسلمون ، ان أدت هذه الضريبة الى الحاق الضرر بعامة المسلمين ، بمنع سلعة ضرورية ، أو التقليل من عرضها ورفع سعرها .

إذا تبين هذا ، فانه ليس لهذه النسبة حد أعلى فى الفقه الاسلامى . وإنما تتحدد هذه النسبة بحسب مصلحة المسلمين العامة ، كما تقدم ذلك فى شأن الذمى ، الا أن هذه النسبة لا يمكن أن تصل الى حدود استئصال المال ، كما ذكر الحنفية . وذلك

(١) د . وهبة الزحيلي ، آثار الحرب فى الفقه الاسلامى : ٥٣٠ .

بعض عدم
صحة فرض
ضريبة

أن الفقهاء ذكروا أن هذه النسبة يمكن أن تؤخذ عينا ، وبالتالي لا يمكن أن تصل إلى حدود أخذ المال كله ، حتى وإن أخذوا هم أموال المسلمين كلها ، لأن هذه مصادرة وغدر ، لا يبيحه عقود الأمان الممنوح لهم . (١)

(١) الحصكفى ، الدر المختار مع الحاشية : ٣١٤ / ٢ وما بعدها . ابن الهمام ، فتح القدير : ٥٣٤ / ١ ، وفيه أنه قيل إنهم كانوا يأخذون الكل فانا نأخذهم أيضا مجازاة بالمثل ، وزجرا لهم عن مثله .

(ب) حكم فرض الضرائب الجمركية فى الوقت الحاضر :
=====

تقدم فى البحث السابق أن من حق الدولة الإسلامية أن تفرض العشور على تجارة غير المسلمين ، من أهل الذمة أو الحرب . وهذا يعنى صحة أن تقوم الدولة الإسلامية فى الوقت الحاضر بفرض ضرائب جمركية على تجارة الدول غير الإسلامية ، عند دخولها لأراضى الدولة الإسلامية ، مهما كان السبب الداعى الى فرض هذه الضرائب ، سواء أكان ذلك بقصد تحصيل أموال للدولة ، أم كان لأسباب اقتصادية أخرى نحو حماية الصناعة الوطنية من المنافسة الخارجية أو غير ذلك . والذى يحكم هذا كله هو مصلحة عامة المسلمين من أبناء الدولة . وعليه فان هذه الضريبة تمتنع - كما تقدم - اذا لم تحقق مصلحة عامة المسلمين وكان فى فرضها الحاق الضرر بهم .

أما بالنسبة للتجارة التى يديرها المسلمون ، فانى لم أجد فى الآثار المروية ، ولا فى آراء الفقهاء وأقوالهم ، ما يدل على صحة فرض ضرائب جمركية على أموالهم المتنقلة داخل الدولة الإسلامية أو خارجها . وما روى فى ذلك عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، فقد أشار الفقهاء السني أن المقصود به الزكاة الشرعية . ويدل على ذلك من قول عمر نفسه ، أنه جعل نسبة هذه الفريضة هى نسبة زكاة التجارة ، واشترط لها نصاب الزكاة ومسور الحول أيضا ، مما يدل على أنه كان يقصد بذلك فريضة الزكاة . (١) ويدل على ذلك أيضا أن التابعين ومن بعدهم من الفقهاء - ممن أخذ بقول عمر هذا - اتفقوا على أن المراد به الزكاة . ولم ينقل عن أحد منهم خلاف

(١) انظر الروايات عن عمر بن الخطاب فى هذا الشأن عند : أبو يوسف الخراج : ١٣٥ وما بعدها . أبو عبيد ، الأموال : ٦٤٠ وما بعدها .

ذلك ، وهم أولى الناس بفهم مراد عمر من قوله . فمن ذلك ما رواه أبو عبيد أن عمر بن عبد العزيز كتب الى عدي بن أرطاة : " أن يأخذ العشور ثم يكتب بما يأخذ منهم البراءة ، ولا يأخذ من ذلك المال ولا من ربحه زكاة سنة واحدة ، ويأخذ من غير ذلك المال ان مره " (١) . فهذا تصريح بأن المأخوذ انما هو زكاة . ومثله أيضا ما رواه أبو عبيد عن سفيان بن عيينة فيما اذا ارتاب العاشر بما ادعاه المسلم من أموال : قال سفيان : " لا أرى أن يستحلف المسلمون عليه ، لأنهم مؤتمنون في زكاتهم " (٢) ونص على هذا أبو يوسف بقوله : " وكل ما أخذ من المسلمين من العشور ، فسبيله سبيل الصدقة ، وسبيل ما يؤخذ من أهل الذمة جميعا ، ومن أهل الحرب سبيل الخراج " (٣) وبهذا القول أخذ فقهاء الحنفية جميعا ، ونصوا عليه في كتبهم . جاء في تحفة الفقهاء : " أما المسلم فيؤخذ منه ربع العشر على وجه الزكاة حتى تسقط عنهم زكاة تلك السنة ، ويوضع موضع الزكاة " (٤) ، ولم ينقل عن أحد من الفقهاء أنه ذكر أن ما يؤخذ من المسلمين ، انما هو ضريبة جمركية لا علاقة لها بالزكاة . بل لقد نص بعض الفقهاء على أن ما يأخذه العاشر من المسلم ان لم يكن زكاة كان ظلما وحراما . نحو ما ذكره الماوردي ، حيث قال : " وأما أعشار الأموال المتنقلة في دار الاسلام من بلد الى بلد فمحرمه ، لا يبيحها شرع ، ولا يسوغها اجتهاد ، ولا هي من سياسات العدل ولا من قضايا النصفة ، وقل ما تكون الا في البلاد الجائرة " (٥) ، ونحو قول ابن جماعة : " وكذلك ما يؤخذ من أموال المسلمين في تجارتهم ومعاشهم من المكوس والضرائب ، فان ذلك كله ظلم

(١) الأموال : ٦٤٦ ، ٦٤٧ .

(٢) المصدر نفسه : ٦٤٨ .

(٣) الخراج : ١٣٤ .

(٤) السمرقندي ، تحفة الفقهاء : ٤٨٦ / ١ . وانظر : السرخسي ، المبسوط

: ١٩٩ / ٢ .

(٥) الأحكام السلطانية : ٢٠٨ . ومثله عند أبي يعلى ، الأحكام السلطانية

: ٢٤٦ .

بين ، وحيف متعين ، وليس من بيت المال فى شىء" (١) وفى كشف القناع : " ويحرم تعشير أموال المسلمين ، والكلف التى ضربها الملوك على الناس بغير طريق شرعى ، اجماعا . قال القاضى : لا يسوغ فيها اجتهاد " (٢) فهذه الأقوال كلها تدل على حرمة أخذ المكس أو العشر من أموال المسلمين أو تجارتهم . ولا شك أن المقصود منها هو ما أخذ منهم على سبيل الضريبة ، لا على سبيل الزكاة ، فإن ما أخذ على سبيل الزكاة لا يمكن القول بتحريمه (٣) . وهذا يدل على أن مراد عمر بن قولة هو الزكاة ، لا الضريبة الجمركية ، والالما جزم هؤلاء الفقهاء بحرمة تعشير أموال المسلمين .

ويؤيد هذا أيضا التطبيق العملى فى الدولة الإسلامية حيث كانت الزكاة ^{تؤخذ} من تجارة المسلمين المتنقلة . كما فى صحيح الأعشى ، حيث قال : " والذى عليه العمل فى زماننا بالديار المصرية ، أن أرباب الزكوات المؤدين لها يفرقونها بأنفسهم ، ولم يبق ما يؤخذ على صورة الزكاة الا شيئين :

أحدهما : ما يؤخذ من التجار وغيرهم على ما يدخلون به الى البلد من ذهب أو فضة ، فانهم يأخذون من كل مائتين خمسة دراهم . " (٤) وأشار فى موضع آخر الى أنه توجد مكوس مفروضة على أموال التجار المسلمين القادمين الى مصر ، أو الخارجين منها ، ولا تراعى فيها شروط

(١) تحرير الأحكام : ٨١ .

(٢) البهوتى ، كشف القناع : ١٣٩/٣ .

(٣) انظر : ابن حجر الهيتمى ، الزواج : ١٨٣/١ . ابن عابدين ، الحاشية : ٢/٢٩٠ ، ٣١١ ، حيث أشار الى حرمة ما يأخذه المكاس ، لأنه لا يراعى فيه شروط الزكاة .

(٤) القلقشندي ، صحيح الأعشى : ٤٥٧/٣ .

الزكاة ، وجعل هذه الأموال من جملة الأموال السلطانية غير الشرعية ودعا الى الغائها (١).

إذا تبين كل هذا علم منه ، أن الفريضة الإسلامية في تجارة المسلم المتنقلة ، التي تحدث عنها الفقهاء وأجازوها بشروطها ، إنما هي الزكاة الشرعية . وقد تقدم في مبحث الزكاة أن من حق الدولة أن تقوم بجمع أموال الزكاة مطلقا ، سواء أكانت الأموال أموال تجارة أم غيرها ، سواء أكانت أموالا ظاهرة أم باطنة . وعليه فإن الحديث عن العشور في أموال المسلم باسم الزكاة ، لا محل ليراده هنا ، لأنه مبحث يتعلق بأحكام الزكاة ، والدولة ستقوم بجمع الزكاة من تجارة المسلم عند وجوبها سواء انتقل بها أم لم ينتقل . وحينئذ يمكن أن تراعى شروط الزكاة ، وتتمكن الدولة من تطبيق هذه الفريضة .

لكن السؤال الذي يهم البحث عن جوابه هنا هو : ما هو حكم الضرائب الجمركية التي تفرضها الدول في الوقت الحاضر على تجارة المسلمين (الواردات) وليس المقصود منها الزكاة . حيث ترى الدول أن المصلحة العامة تقتضى فرض هذه الضرائب ؟ حيث جددت في الوقت الحاضر عدة اعتبارات اقتصادية صحيحة ، تجعل من المصلحة العامة أن تفرض الدولة القيود على التجارة الخارجية ، لتحقيق مصلحتها الخاصة ومن أهم هذه القيود الضرائب الجمركية بنسبها المختلفة . ولعل أولى الاعتبارات الداعية الى فرض هذه الضرائب ، هو حماية الصناعات الناشئة من المنافسة الخارجية (٢) . فقد تتوافر ظروف ملائمة لنشوء صناعة

(١) المصدر نفسه : ٤٦٦/٣ ، ٤٦٧ . وانظر : آدم متز ، الحضارة الإسلامية : ٢٠٨/١ ، حيث أشار الى قول ابن جبير في رحلته ، عما رأى في الاسكندرية من ضرائب ، لا يسأل فيها الملاك هل حال على أموالهم الحول أم لا ؟ .

(٢) انظر تفصيل هذه الاعتبارات في : د . محمد زكى شافعى ، مقدمة في العلاقات الاقتصادية الدولية : ١٧٣ وما بعدها .

محلية ، لا يمنع من نشوئها الا منافسة صناعة خارجية ، اكتسبت بفضل مرور الزمن ، الخبرة والرسوخ فى الأسواق . فاذا قامت الدولة بحماية مؤقتة ، تمكنت هذه الصناعة - خلال فترة معقولة - من القيام والمنافسة . (١) ومن هذه الاعتبارات أيضا الحد من المخاطر التى يتعرض لها البنيان الانتاجى للبلد نتيجة التخصص فى انتاج سلعة معينة ، حيث سيؤدى الطلب العالمى المتقلب وغير المستقر ، الى اختلال الاستقرار الاقتصادى للبلد . فكان لابد من تنويع الجهاز الانتاجى ، وفرض الحماية للمساعدة على قيام هذا التنويع المطلوب . ومن هذه الأسباب أيضا حماية الاقتصاد القومى من سياسة الاغراق ، والتى يقصد بها القضاء على المنافسة ومن ثم احتكار السوق ، فتفرض القيود على السلع التى يراد بها الاغراق والقضاء على المنافسة . وكذلك قد تفرض هذه القيود حماية لأمم الدولة ، وذلك من أجل العمل على قيام الصناعات الأساسية التى قد تتعرض لخطر انقطاعها من الخارج ، فى حالات الحروب ونحو ذلك . .

كل هذه الاعتبارات ونحوها من الاعتبارات الصحيحة ، تؤكد أن من مصلحة الدولة أن تفرض الضرائب الجمركية على السلع الواردة اليها فهل تمتنع هذه الضرائب لو وقعت على تجارة المسلم ؟ وهل تعتبر من المكس الذى نهى عنه الاسلام ؟

لا شك أن جزءا كبيرا من هذا السؤال لم نكن نحتاج للجواب عليه لو أن الدولة الاسلامية باقية كما هى عليه فى صدر الاسلام ، جزءا واحدا

(١) لا بد أن تكون المصلحة العامة هى السبب الوحيد لوجود هذه الحماية دون أن يكون فى ذلك مساعدة لبعض المنتجين للاستغلال والاحتكار ورفع الأسعار ، والتواكل عن رفع الكفاية الانتاجية لصناعاتهم . وبالتالى تتكبد البلاد خسارة فى سبيل انشاء هذه الصناعة تفوق المنفعة النهائية التى حصلت عليها من قيامها . انظر : د . محمد زكى شافعى ، مقدمة فى العلاقات الاقتصادية الدولية : ١٧٦ .

وكيانا متحدا ، لا يوجد بينها كل هذه الحدود والقيود والتقسيمات التي وجدت في الوقت الحاضر . حيث يمكن للمسلم حينئذ أن ينتقل بنفسه ، أو بأمواله ، أو تجارته أو صناعته ، داخل الدولة الإسلامية حيث يشاء لا تمنعه الحدود السياسية ، ولا القيود التجارية . هذا هو الأصل في الفكر الإسلامي ، وهو الذي يعترف به الفقهاء ، وهو الذي دعاهم إلى القول باطلاق حرية تجارة المسلم داخل أقاليم الدولة الإسلامية إلا أن الواقع في الوقت الحاضر يختلف عن هذا الأصل كثيرا ، حيث تقسمت الأراضي الإسلامية إلى دول كثيرة ، وبدأت كل دولة تعمل على تحقيق مصلحتها الخاصة أولا . لكن هذا لا يمنع أن يقال : إن هذا الواقع يجب أن يحتكم إلى الأصل في الفكر الإسلامي ، وأنه تجب الدعوة إلى اطلاق حرية التبادل بين البلدان الإسلامية . خصوصا إذا علم أن اطلاق هذه الحرية ، ورفع القيود التجارية بين الدول الإسلامية ، أو التخفيف منها تدريجيا ، لن يؤثر على المصالح الخاصة بكل دولة ، بسبل سيحقق نفعا اقتصاديا كبيرا للدول الإسلامية في مجموعها ، وسوف يؤدي إلى تحقيق التكامل الاقتصادي المنشود فيما بينها . والذي تعتبر الحواجز الجمركية من أهم العوائق دون تحقيق هذا التكامل في السوق الإسلامية . (١) وأيضا فإن الاعتبارات الاقتصادية المتقدمة والتي تجعل من المصلحة فرض الضرائب الجمركية على السلع الواردة إلى الدولة ، لن تجد الدولة الإسلامية نفسها بحاجة إلى مراعاتها ، حين تكون

(١) يعتبر موضوع التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية ، أو انشاء سوق إسلامية مشتركة ، موضوعا واسعا ومبغضا مهما ، وله من المؤيدات ، الشرعية والاقتصادية الشيء الكثير ، ليس هذا مجال بحثها أو التوسع في ذكر التفاصيل . انظر : د . اسماعيل شلبي ، التكامل الاقتصادي بين الدول الإسلامية . د . محمود بابلي ، السوق الإسلامية المشتركة . د . غريب الجمال ، التضامن الإسلامي في المجال الاقتصادي .

بصدد التعامل مع دولة اسلامية شقيقة ، تعتبر جزءاً مكملاً ، ولا تعتبر منافساً أجنبياً لها ، أو تتباين مصالحهما ، أو تخشى على أمنها الاقتصادي منها . بل ستتحقق من خلال هذا التبادل والتكامل مصلحة كل دولة لما سيؤدي اليه ذلك من قيام ^{كل} دولة بالتخصص في انتاج السلع التي تتمتع بكفاية انتاجية عاليه في انتاجها ، بمعنى وجود وفرة نسبية في عوامل انتاج هذه السلعة لديها ، في حين تستورد السلع التي لا تتمكن من انتاجها على الاطلاق ، أو يمكن الحصول عليها بنفقة أقل من الدول الاسلامية الأخرى ، التي تتوفر لديها عناصر انتاجها . مما سوف يؤدي الى توجيه الموارد المتاحة لدى الدول الاسلامية الى أفضل وجوه الاستعمال الممكنة ، وزيادة الدخل الحقيقي للدول الاسلامية المشتركة في هذا التبادل . (١)

هذا بالنسبة لتجارة المسلم المتنقلة بين البلدان الاسلامية
وببضاعة هي من انتاج وصناعة البلدان الاسلامية . أما ان كانت تجارة
المسلم هي عبارة عن استيراد لسلع منتجة في بلاد غير اسلامية
فان الاعتبارات المتقدمة في شأن فرض الضرائب على السلع المستوردة يمكن
أن ترد هنا ، ويمكن أن يقال ان من المصلحة حينئذ أن تفرض الضرائب
الجمركية . فعلى الرغم مما للتجارة الدولية ، وقيام التخصص الدولى من
منافع ، الا ان بعض الدول قد تضطر الى التخلي عن هذه المنافع
اعتبارا لما هو أولى وأهم ، كحماية صناعة وطنية ناشئة أو حماية أمن الدولة
ونحو ذلك من الاعتبارات والاسباب المتقدمة .

(١) د . محمد زكى شافعى ، مقدمة فى العلاقات الاقتصادية الدولية : ٩ وما بعدها . د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٥٤٣ . وما بعدها وهم يتحدثون عن المنافع من قيام تخصص دولى عام . ويمكن الحصول على هذه المنافع أيضا فى حالة قيام التخصص والتبادل بين البلدان الاسلامية ، ومما يساعد على ذلك ، اتساع واختلاف موارد هــا وتجاورها مع اتساع رقعتها ، وتقارب مستوياتها الاقتصادية .

وبالتالى يمكن أن يقال ان هذه الضريبة ان دعت اليها مصلحة عامة الناس ، وأيدها التحليل الاقتصادي السليم ، فانها تصبح حينئذ مصلحة شرعية معتبرة ، ويصبح فرض هذه الضرائب أمرا مباحا شرعا . فلا شك أن العمل على نمو اقتصاد البلد ، وحفظ أمنه واستقرار اقتصاده من المصالح الشرعية المعتمدة . وهى ليست من قبيل المكس المحرم شرعا ، وذلك لأن المقصود منها فى الأصل هو تجارة غير المسلمين ، فان المسلم وإن كان يقوم باستيرادها إلا أن المنتفع الأول من تسويق هذه السلعة فى البلدان الاسلامية هو البلد الذى يقوم بانتاجها وتصديرها ، فان رأت الدولة الاسلامية أن من المصلحة الحد من استيراد انتاج وصناعات الدول غير الاسلامية ، للمحافظة على مصلحة المسلمين ، وللتقليل من انتفاع غير المسلمين من السوق الاسلامية ، لم يكن ذلك من المكس المحرم شرعا ، فهذا عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - يفرض الضرائب على تجارة غير المسلمين حين دخولها للسوق الاسلامية وانتفاعها منها ، وهو قريب من هذه المسألة ، فان الأمر فى حقيقته تجارة غير المسلم مع المسلمين . وأيضا فان عمر - رضى الله عنه - فرض هذه الضريبة من باب المعاملة بالمثل ، فيصح اذا فرض الضريبة على السلع من بلدان غير اسلامية من باب المعاملة بالمثل ان كانوا يفرضون هذه الضريبة على السلع من البلدان الاسلامية .

الا أن هذا لا يمنع القول بأن الضرائب الجمركية قد تكون من قبيل المكس المحرم اذا لم يقصد بها تحقيق مصلحة عامة للناس ، وانما قصد بها تحقيق مصلحة بعض المنتجين ، وقد يلحق العامة من ذلك الضرر نتيجة الاحتكار ورفع الأسعار وسوء الانتاج . وقد يكون المقصود من الضرائب مجرد تحصيل أموال للدولة فقط ، وبالتالى فانها تمتنع ، فانه اذا صح القول بأن الدولة فى الاسلام لها الحق فى فرض الضرائب التى تكفى لسد نفقاتها ، فان هذه الضرائب لها فى الاسلام منهاج معين ، وأسلوبها

خاصا وشروطا محددة ، من أهمها مراعاة العدل فى فرض هذه الضرائب وبالتالى نجد التكاليف المالية فى الاسلام تتصف بأنها شخصية ومباشرة مراعاة لتحقيق العدالة فيها . أما الضرائب الجمركية فانها ضرائب غير مباشرة ، وان كانت على سلع ضرورية ورئيسية فان العبء الأكبر منها يقع على عامة المستهلكين لهذه السلع ، وهم عامة الناس ، وأغلبهم من الفقراء أو من متوسطى الدخل ، مما سيؤدى الى الاضرار بهم . فان لم يكن لهذه الضرائب سبب سوى تحصيل الأموال ، فانها تمتنع حينئذ ، ويمكن أن تسلك الدولة الطرق الشرعية لتحصيل الأموال الضرورية . (١)

بقى أن يقال : اذا كانت الدولة اسلامية تتحمل نفقات معينة فى سبيل تسهيل التجارة الخارجية ، نحو قيامها بحفظ أمن هذه التجارة ونحو قيامها بإنشاء موانئ بحرية وجوية ومستودعات ، ونحو ذلك . فهل للدولة الحق حينئذ فى أن تفرض من الضرائب على أصحاب البضاعة المستفيدين من ذلك ، ما يكفى لسد هذه النفقات ، حتى وان وقعت هذه الضرائب على تجارة المسلم مع دولة اسلامية أو غيرها ؟

ان الجواب على هذا السؤال هو الايجاب قطعاً ، لأن الدولة لا تقوم فى هذه الحالة بفرض مكس جائر ، أو اقتطاع حق لا يجب لها وانما تقوم بتحصيل نفقاتها على خدمات يستفيد منها هؤلاء التجار مباشرة . وجعل هذه النفقات على المستفيدين منها مباشرة أولى ممن تعميمها على عامة الناس ، ممن قد لا يستفيد من هذه الخدمات . وقد رأيت الحنفية يفسرون العشور التى فرضها عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، على أهل الذمة والحرب ، بأنها مقابل الحماية التى توفرها الدولة الاسلامية لتجارهم ، ويمكن تعميم هذا التعليل ليشمل كل الخدمات التى

(١) انظر ما يأتى ، مبحث الضرائب فى الاسلام ص ٥٥ <

تقدمها الدولة لاستيراد السلع أو تصديرها من المسلمين أو غير المسلمين
اذ لا فرق . على أن تقتصر هذه الفريضة على المستفيدين منها
مباشرة وفي حدود ما تتكلفه الدولة من نفقات تقريبا .

نتائج البحث :

=====

يمكن اجمال النتائج التي يصح الخروج بها من هذا البحث ، في
النقاط التالية .

(١) لم تثبت الضرائب الجمركية (العشور) بنص من القرآن ، أو سنة الرسول
صلى الله عليه وسلم ، وإنما ثبتت باجتهاد من عمر بن الخطاب - رضى
الله عنه - وبموافقة الصحابة ومن بعدهم على ذلك .

(٢) لقد تحدث الفقهاء بالتفصيل عن أحكام الضرائب الجمركية المفروضة
على أموال التجار غير المسلمين القادمين من خارج الدولة الإسلامية
وحددوا نسبها ، وشروطها ، ومصارفها ، وحكم الاعفاء منها ، أو المعاملة
بالمثل . . ونحو ذلك مما هو قريب من أنظمة الضرائب الجمركية في
الوقت الحاضر .

(٣) تحدث الفقهاء بالتفصيل عن أحكام فرض ضريبة جمركية على تجارة الذمي
المتنقلة داخل الدولة الإسلامية ، مقابل السماح له بتنمية أمواله في
أقاليم الدولة الإسلامية ، ومقابل توفير الأمن والحماية لتجارته . ويمكن
للدولة الإسلامية أن تعامل تجارة الذمي معاملة تجارة المسلم ، ان رأت
أن المصلحة في ذلك .

(٤) ليس في الآثار المروية ، أو أقوال الفقهاء ، ما يدل على صحة فرض
ضريبة جمركية على تجارة المسلم المتنقلة داخل أو خارج الدولة
الإسلامية بل قد وردت نصوص عن بعض الفقهاء تفيد حرمة أخذ

الضرائب الجمركية من أموال المسلم .

(٥) ليس فى أقوال فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة ، أى تفصيل لأحكام العشور على أموال المسلم . علما بأنهم يستدلون بالآثار الواردة عن عمر فى شأن الذمى والحربى ، دون المسلم .

(٦) تأول الحنفية وأبو عبيد الآثار الواردة عن عمر فى شأن المسلم بأن المراد بها الزكاة ، وأن عمر لم يرد بها أن تكون ضريبة ابتدائية .

(٧) يمكن أن يفهم من هذا المبحث ، أن الأصل فى الفكر الاقتصادى الإسلامى ، أن تبقى تجارة المسلم وتصرفاته الاقتصادية ، داخل البلدان الإسلامية ، حرة . لا تمنعها حدود سياسية أو قيود تجارية .

(٨) ولعل فى الغاء أو تخفيض القيود التجارية بين الدول الإسلامية دعوة لأن تعمل هذه الدول على تجاوز الواقع غير الصحيح ، الذى تعيش فيه وأن تعمل فيما بينها على أن تكون سوقا مشتركة تعود منفعتها عليهم جميعا ، ليتحقق التكامل فيما بينهم ، فى كسل النواحي ، وليست الناحية الاقتصادية فحسب .

(٩) قد تقتضى المصلحة العامة للأمة ، فرض الضرائب الجمركية على السلع الواردة من دول غير إسلامية ، حتى وإن كان المستوردون لها مسلمون .

(١٠) إذا قيل بصحة فرض الضرائب الجمركية ، فى أى مسألة يصح فيها ذلك ، فإن هذه الضرائب تتحدد من حيث نسبتها واستمرارها بالمصلحة العامة للأمة ، فلا يصح أن تفرض ضريبة تؤدى الى الاضرار بعامة الناس ، حتى إن وقعت هذه الضريبة على تجارة غير المسلم ، كما

أشار الى ذلك الشافعية ، فى تجارة أهل الذمة ، وأهل الحرب
فى السلع التى نحتاج أو نضطر إليها .

(١١) يصح أن تفرض الدولة على أموال التجار المستفيدين من الخدمات
التي تقدمها الدولة لتسهيل التجارة ، ما يكفى لسد نفقات هذه
الخدمات واستمرارها . وستكون نسبة هذه الفريضة ميسرة ، وفيحى
حدود ما تتكلفه الدولة تقريبا .

ثالثا : الضرائب الحديثة : =====

مقدمة : تقدم ^{في} /المبحثين السابقين الحديث عن مورد بين ماليين رئيسيين في الفقه المالي الاسلامي ، وهما الزكاة والعشور . وفي هذا المبحث سيتم الحديث عن مورد مالي جديد عرف في الفكر المالي الحديث ، وجرى العمل به في الوقت الحاضر ، وهو مورد الضريبة العامة .

ومصطلح الضريبة كما عرف في الفكر المالي الحديث كتكليف من الدولة لعموم القادرين ، لم يكن معروفا بصيغته وشروطه في الفقه الاسلامي وبالتالي سيتم في هذه المقدمة التعريف بمصطلح الضريبة كما عرفت حديثا مع تلخيص لأهم الأهداف التي تفرض من أجلها ، ومقدار الدور الذي تظهر الدولة به متدخلة في النشاط الاقتصادي من خلال فرضها للضرائب ثم يتم تبیین حكم الاسلام في هذا النوع من التكليف المالي الحديث ، ومدى علاقته بالتكاليف المالية المقررة في الشريعة الاسلامية . وذلك بذكر الآراء في هذه المسألة وأدلتها ومناقشتها ، كل هذا على ضوء منهج هذا البحث وخطته . أي التركيز على مقدار وحدود الحرية والتدخل في هذا كله .

تعريف الضريبة في الفكر المالي الحديث : =====

لقد أورد الباحثون في المالية العامة للضريبة عدة تعريفات تختلف باختلاف التطور الذي صاحب الضريبة في عصورها المختلفة لكنها جميعا - وفي الوقت الحاضر - تكاد تقترب من معنى واحد وهو أن الضريبة : " فريضة من المال ، تجبر الدولة الفرد من رعيته أو القاطنين في ديارها ، على أدائها اليها ، وفقا لمقدرته على الدفع ، مساهمة منه في

الأعباء العامة ، بغض النظر عن المنافع الخاصة التي تعود علينا—
وتستخدم حصيلتها في تغطية النفقات العامة ، وتحقيق أهداف السياسة
المالية للدولة " (١) .

فمن هذا التعريف يتبين أن الضريبة ماهي الا اقتطاع تقوم به
الدولة لجزء من مال الممول جبرا عنه ودون رضاه ، وتفعل الدولة ذلك
بموجب سيادتها على اقليمها ، وعلى الأفراد المقيمين داخل حدودها .
وذلك لأن وظائف الدولة التي يلزمها القيام بها ، تحتاج الى نفقات مالية
لا بد أن تعمل الدولة على توفيرها ، وذلك عن طريق فرضها على القادرين
من رعاياها أو من يعيش داخل حدودها ويستفيد من خدماتها ، بموجب
هذه السيادة ، وبموجب التضامن الاجتماعي المطلوب بين أفراد الأمة
الواحدة . (٢)

ويتبين من خلال هذا التعريف أيضا أن هدف فرض الضريبة
الأساسي هو جمع الأموال اللازمة لنفقات الدولة ، الا أنه الى جانب
هذا الهدف ، قد استخدمت الضريبة حديثا أداة رئيسية من أدوات تدخل
الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية وتوجيهها الوجهة المطلوبة
ولم تعد الضريبة مجرد تكليف مالي محايد لا علاقة له بالتغيير المقصود
والمعتمد في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، بل ظهرت للضريبة وظيفة

(١) انظر: د . أحمد جامع ، علم المالية العامة : ١٠٥/١ ، د . محمد
عبد الله العربي ، موارد الدولة : ١١٧ ، د . زكريا محمد بيومي ،
المالية العامة الاسلامية : ٩٠ .

(٢) قد ذهب فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا الى أن الضريبة علاقة
تعاقدية بين الفرد والدولة فيدفع الفرد الضريبة مقابل المنفعة التي
تقدمها له الدولة من خلال خدماتها ، ثم اختلفوا في تحديد ماهية
هذا العقد ، وهل هو عقد بيع ، أو اجارة ، أو شركة ، أو تأمين ؟ .
انظر : د . محمد عبد الله العربي ، موارد الدولة : ١١٩ ، ١٢٠ .
د . زكريا محمد بيومي ، المالية العامة الاسلامية : ١٢٠ - ١٢٤ ،
د . عيسى عبده ، النظم المالية في الاسلام : ٢٤ - ٢٦ .

اقتصادية واجتماعية جديدة فوق وظيفتها المالية . وذلك حين تتخذ الضريبة أداة من أدوات تنفيذ السياسة المالية للدولة ، والتي من أهدافها تقليل التفاوت بين الأفراد فى الدخل والثروات ، وتحقيق الضريبة هذا الهدف بطرق متعددة منها ، جعل الضريبة تصاعية ، أو فرض ضرائب استثنائية على أصحاب الدخل المرتفعة ، أو فرض ضرائب مرتفعة على الشركات الضخمة ونحو ذلك . كما أن من أهداف السياسة المالية التأثير على مستوى الاستهلاك العام للسلع والخدمات ، وتساعد الضرائب على تحقيق هذا الهدف عن طريق تحديد أنواع هذه الضرائب ومساهمة الضريبة فى إعادة توزيع الدخل . ومن أهداف السياسة المالية أيضا التأثير على المستوى العام لأثمان السلع والخدمات ، وتساعد الضريبة على تحقيق هذا الهدف بتحديد عبء الضريبة النسبى على السلع المختلفة لتحقيق الهدف المقصود . كما أن الضريبة أيضا وسيلة لتحقيق التنمية الاقتصادية ، وأداة للتأثير على الانتاج والاستثمار ، ومعالجة التضخم والكساد ، وتحقيق الاستقرار الاقتصادى . . الى غير ذلك من الصور المتعددة الاجتماعية والاقتصادية ، والتي يمكن للضريبة أن تؤثر فيها ، اذا كانت موجهة من أجل ذلك . بل ان بعض هذه الآثار للضريبة قد تتحقق حتى وان لم تكن الضريبة موجهة لتحقيق ذلك ، وكان الهدف منها مجرد تحصيل المال وحده ، فان تحصيل المال لا بد وأن يتبعه تأثير على الأثمان والاستهلاك ، والاستثمار وتوزيع الدخل ونحو ذلك . وتأثير الضريبة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية كما يمكن تحقيقه عن طريق جمع هذه الضريبة وتحصيلها ، كذلك فإن أوجه انفاق هذه الضريبة يمكن أن يحدث آثارا اقتصادية واجتماعية مقصودة . (١)

(١) انظر تفصيل الآثار المقصودة للضرائب ، وكيف يمكن تحقيق الحياض الضريبية أو التوجيه الضريبى : د . محمد عبد الله العربى ، موارد الدولة : ٤٠١ - ٤٥٠ . د . عبد المنعم فوزى ، المالية العامة والسياسة المالية : ١٩٧ - ٢١١ . د . محمد رضا على العدل دراسات فى المالية العامة ، : ٣١ - ٥٨ .

حكم الضريبة فى الاسلام :

تقدم أن مصطلح الضريبة بالمعنى الذى عرف به فى الوقت الحاضر ، لم يكن معروفا فى الفقه الاسلامى ، وان كان هذا لا يعنى أن لفظ الضريبة لم يكن يطلق مرادا به تكليف الدولة للفرد بدفع مبلغ محدد بل أن لفظ الضريبة كان يطلق على بعض التكاليف المالية كالجزية والخراج ونحوهما ، وفى لسان العرب : " والضريبة واحدة الضرائب ، التى تؤخذ فى الأرصاد والجزية ونحوها . . . والضرائب ضرائب الأرضين ، وهى وظائف الخراج عليها " (١) الا أن هذه التكاليف المالية ، عرفت فى الشرع باسم الخراج والجزية ، واطلاق اسم الضريبة عليها انما هو اطلاق لغوى ، لم يعم ليصبح هو الأصل . وقد عرف الاسلام أيضا لفظ الضريبة مرادا به مقدار التكليف الذى يقرره السيد على عبده ، ويلزمه بدفعه له يوميا . بمعنى أنه يترك له حرية العمل لنفسه ، ويلزمه أن يقدم قسطا محددا من المال يوميا . وقد طلب الرسول صلى الله عليه وسلم تخفيف نسبة هذه الضريبة بحيث تكون فى مقدرة العبد فانه اذا كانت نسبة هذه الضريبة عالية ، أدى ذلك الى أن يكلف العبد نفسه من العمل مالا يطيق ، أو يعمد الى جمعها من طرق غير مشروعة وفى طلب الرسول صلى الله عليه وسلم تخفيفها تقرير لها وإباحة ، وقد روى البخارى عن أنس - رضى الله عنه - قال : " حجم أبو طيبة النبى صلى الله عليه وسلم ، فأمر له بصاع أو صاعين من طعام ، وكلم مواله فخفف عن غلته أو ضربيته " (٢) وفى رواية : " دعا النبى صلى الله عليه وسلم غلاما فحجمه ، وأمر له بصاع أو صاعين أو مد أو مدين ، وكلم فيه فخفف من ضربيته " (٣) .

(١) لسان العرب : مادة (ضرب) ١ / ٥٥٠ .
 (٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤ / ٤٥٨ .
 (٣) المرجع نفسه : ٤ / ٤٥٩ .

واذا كان الاسلام لم يعرف فكرة الضريبة كما تحدد معناها ففى الفكر المالى الحديث ، فان هذا لا يعنى أن الاسلام لم يعرف التكاليف المالية المفروضة فى أموال الأفراد ، لتحقيق أغراض محددة ، بل قد عرف الاسلام ذلك فى نحو فريضة الزكاة ، والجزية ، والعشور ، ونحوها من الفرائض التى يجبر على دفعها المكلفون ، وتقوم الدولة من خلال جمعها وتوزيعها بتحقيق أهداف اجتماعية واقتصادية مقصودة ، الا أن كل فريضة من هذه الفرائض تختلف بوجه من الوجوه عن فريضة الضريبة كما تحدد معناها فى الفكر المالى الحديث . (١)

إذا تبين هذا فما هو الحكم فى فرض الدولة للضريبة ، كتكليف مالى اضافى الى جانب التكاليف المالية التى عرفتتها الشريعة الاسلامية تقوم الدولة بتحديد مقداره ونوعيته ، وتهدف من وراء ضربه الى جمع المال لسد حاجة النفقات العامة ، وتحقيق التدخل فى الحياة الاقتصادية ؟

ذهب أغلب الباحثين فى حكم هذا النوع من التكاليف المالى فى العصر الحديث - الى اجازته ، واستدلوا على ما ذهبوا اليه بعسدة أدلة ، واشترط بعضهم لصحة ذلك شروطاً . وفيما يلى تفصيل أدلة هذا المذهب ، ثم ذكر الأدلة التى يمكن أن يتمسك بها من يمنع اباحه فرض الضريبة ، مع مناقشة هذا كله ، وترجيح ما لعله يكون أقرب الى الصواب .

(١) انظر تفصيل ذلك فيما يلى من هذا البحث : ص ٢٧٣

أدلة المجيزين لفرض الضرائب ومناقشتها : (١)

=====

(١) لعل أهم دليل تمسك به من أجاز فرض الضريبة ، هو دليل المصلحة فقد ذكروا أن مصلحة الأمة تقتضى اباحة فرض الضريبة ، بل تقتضى ايجاب ذلك ، وذلك أن دولة الاسلام فى الوقت الحاضر ، لو تركت دون فرض ضرائب ، ولم يكن لديها موارد كافية - لأدى ذلك إلى ضعفها وانحلالها وغلبة الأعداء عليها . ورعاية مصلحة الاسلام والأمة أهم من رعاية مصلحة بعض الممولين . ويصح حينئذ فرض الضريبة بناء على هذا الأصل .

وقالوا أيضا : ان اباحة فرض الضرائب لتحقيق مصلحة معتبرة هو ما أفتى به عدد من علماء المسلمين وفقهائهم فى عصور الاسلام المختلفة كالغزالي والشاطبى وغيرهما ، فالأقتداء بهؤلاء وغيرهم ، وفرض الضريبة بناء على هذا الأصل الذى قرروه ليس بدعا فى الفقه الاسلامى . (٢)

ويمكن مناقشة دليل المصلحة هذا من عدة وجوه على النحو التالى :-

(أ) يصح أن يقال ان فرض الضرائب العامة ليس مصلحة مطلقا وفى كل الحالات . وذلك لأن الضرر الذى يلحق بسبب فرض الضرائب لا يختص بالمولين فقط من جراء اقتطاع الدولة لجزء من أموالهم ، بل ان للضرائب آثارا أخرى سلبية تلحق بالاقتصاد مهما روى جانب الحنر

(١) انظر تفصيل الأدلة فى : د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ١٠٧٣ / ٢ وما بعدها . د . عبد العزيز على النعيم ، نظام الضرائب فى الاسلام : ١٣٨ وما بعدها . د . يوسف محمود عبد المقصود ، الموارد المالية فى الدولة الاسلامية : ٣١٨ وما بعدها . البهى الخولى ، الثروة فى الاسلام : ١٩٦ .

(٢) سيد قطب ، العدالة الاجتماعية فى الاسلام : ١٦ . د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ١٠٧٥ / ٢ ، ١٠٧٦ . د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب فى الاسلام : ١٤٦ - ١٥٢ . د . يوسف عبد المقصود ، الموارد المالية فى الدولة الاسلامية : ٣٢٠ .

فى تطبيقها ، وقد تحدث كتاب المالية العامة عن سلسلة من الآثار الاقتصادية السلبية التى تتبع اقتطاع الدولة لجزء من مال الممول ، مما يدعو الى اعادة النظر فى تصرفاته الاقتصادية ، وبالتالى يتأثر نظام الانتاج والاستثمار والاستهلاك والأثمان ونحو ذلك بعدة آثار سلبية ، من أجل أن يتجنب الممول أكبر قدر من عبء الضريبة . (١) بل قد يحاول الممول من خلال قوى السوق نقل عبء الضريبة أو جزء منه الى غيره وبالتالى لا تتحقق للضريبة العدالة المفترضة فيها . وقد أشار الفقهاء الى هذا المعنى وذكروا أن الضريبة لا يستقر عبؤها كاملا على من دفعها بل قد ينتقل جزء منه الى غيره ، كقول ابن تيمية عند حديثه عن بعض الضرائب التى كانت توضع فى عصره على البيع والشراء : " وهذه الوظائف الموضوعية بغير أصل شرعى منها ما يكون موضوعا على البائع ، مثل سوق الدواب ونحوه ، فإذا باع سلعته بمال فأخذ منه بعض ذلك الثمن كان ذلك ظلما له . . . والمشتري اشترى بماله ، وربما يزداد عليه فى الثمن لأجل الوظيفة . . . وان كانت الوظيفة تؤخذ من المشتري فيكون قد أدى الثمن للبائع ، والزيادة لأجل تلك الكلفة السلطانية . . . وفى الحقيقة فالكلفة تقع عليهما ، لأن البائع اذا علم أن عليه كلفة زاد فى الثمن ، والمشتري اذا علم أن عليه كلفة نقص من الثمن (٢) " كما قد أشار ابن خلدون الى أن أسعار السلع تتأثر بمقدار الضرائب والمكوس المفروضة عليها ، وبالتالى فان الأسعار فى المناطق التى لا ضرائب فيها أقل من الأسعار فى المناطق التى تكثرت فيها الضرائب . (٣) كما ذكر ابن خلدون أيضا أن استمرار الدولة فى زيادة نفقاتها وزيادة انواع الضرائب ونسبها يتبعه سلسلة من

(١) انظر : د . رفعت المحجوب المالية العامة : ٣٩٥ وما بعدها

د . محمد عبد الله العربى ، موارد الدولة : ٢٦٧ وما بعدها .

(٢) الفتاوى : ٢٥٢/٢٩ ، ٢٥٣ . وانظر : صديق حسن خان ، الروضة

الندية : ١١٦/٢ ، ١١٧ .

(٣) المقدمة : ٣٦٤ .

الآثار تؤدي الى ضعف الاقتصاد وانهياره ، وذلك أن زيادة الضرائب تعنى ضعف الآمال وقلة سعى الأفراد وتصرفهم وبالتالي ضعفا لانتاج مما سيؤدي الى قلة دخل الدولة من الضرائب ، وهذا يضطرها الى زيادة نسب الضرائب وزيادة النسبة ستؤدي الى زيادة الآثار المتقدمة ونتيجة هذا كله هو ضعف العمران وانحلاله (١) .

(ب) فإذا قيل ان هذه الآثار يمكن تفادي أغلبها ، وعلى فرض التسليم بها ، فانه لا يمكن مقابلتها بالمصلحة الحقيقية للدولة في فرض هذه الضرائب لتغطية نفقاتها الضرورية ، ويقال حينئذ : ان هذا حق ، وان حاجة دولة الاسلام الى المال أولى ممن تفادي هذه الأضرار . لكن يصح أن يقال أيضا : هل انحصرت أوجه الموارد المالية الممكنة للدولة في الاسلام في الضرائب العامة ؟ فإذا قامت الدولة باستغلال جميع موارد ثرواتها الطبيعية كالمعادن والبتروك والغابات والمياه ونحوها مما يمكن توفيره أو بعضه لديها ، وقامت بجمع كل ما يحق لها جمعه شرعا كالزكاة والعشور والجزية . . ألا يمكن أن يكون في ذلك ما يكفي لسد نفقاتها ؟

(ج) فإذا قيل أن واجبات الدولة في الوقت الحاضر قد اتسعت، ولم تعد تكفي هذه الموارد لسد نفقاتها . (٢) فانه يمكن أن يقال حينئذ : أن اتساع نفقات الدولة في الوقت الحاضر سببه الاسراف في الانفاق ، والتوسع في التوظيف ، واضطـلال المال الدولة بدور التنمية كاملا ، وتوسعها في انشاء المشروعات العامة المختلفة ، والتي كان من الممكن للأفراد أن ينشئوها بأنفسهم

(١) المصدر نفسه : ٢٧٩ ، ٢٨٠ .

(٢) د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ١٠٧٤ / ٢ .

مما يدعو الدولة الى مزيد من الانفاق ، ومزيد من الحاجة الى تحصيل الأموال من الأفراد . وقيام الدولة بهذا كله ليس شرعا يتبع بل الأولى للدولة فى الاسلام أن تحصر نفقاتها فى أقل ما يمكن من الضروريات التى لا بد للدولة من الانفاق عليها ، وتكتفى بدور التوجيه والارشاد والمساعدة فيما عدا ذلك من أوجه التصرفات التى يمكن أن يضطلع بها الأفراد ، مما يكفى الدولة مؤنة الانفاق والادارة ، والمتابعة ، بل قد يكون الأفراد أكفأ من الدولة فى هذا . (١)

(د) فان قيل أن الدولة فى الوقت الحاضر قد تقوم باستغلال جميع الموارد المتاحة لديها ، وتحصر نفقاتها فى أقل ما يمكن ، الا أن حاجتها الى المال تبقى قائمة . فما الحكم ؟ وهل يصح فرض الضرائب حينئذ ؟

ويصح أن يقال فى الاجابة على هذا السؤال أن الدولة فى الوقت الحاضر قد تجد نفسها فعلا ملزمة بالانفاق على كثير من الأوجه ولا تجد بدا من ذلك . وهذه النفقات تشمل - بالاضافة الى نفقات الجيش والتسليح وأجهزة الأمن وموظفى الدولة ونفقات التكافل الاجتماعى - كثيرا من المشروعات التى لا يقبل عليها الأفراد لقلّة العائد منها أو لكثرة احتياجها للأموال ونحو ذلك ، وكذا المشروعات التى ترى الدولة وجوب تعميمها كالصحة والتعليم مثلا . وبالتالي يمكن أن يقال ان الدولة ان لم تجد فى موارد ما يكفى لسداد هذه النفقات الضرورية فانه يصح أن تفرض فى أموال الأفراد ما يكفى لسدادها . الا أن الدولة فى الاسلام يلزمها أن تتبع منهج الشرع فى فرض الضرائب ، ولا يتعين فرض الضرائب العامة المعروفة فى الوقت الحاضر ، وسيأتى تفصيل الضرائب الشرعية المباحة فيما بعد .

(١) انظر : د . مصطفى كمال وصفى ، مصنفه النظم الاسلامية : ٥٤٣ ، ٦٥٤

وانظر ماأتى فى مبحث التخطيط فى الاسلام ص ٥١٨

(٢) واستدلوا أيضا بما ذكره علماء المسلمين وناقشوه من أن في المال حقا سوى الزكاة بدليل قوله تعالى : (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين ، وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ، والصابرين فى البأساء والضراء وحيـن البأس . . .) (١) فالآية ذكرت أن البر يشتمل على عناصر وصفات هى من أصول الدين وأركانه ، ومنها ايتاء المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، ومنها أيضا ايتاء الزكاة . فورد هـما معا فى آية واحدة وعطف أحدهما على الآخر دليل المغايرة بينهما ، وأن ايتاء المال غير ايتاء الزكاة ، والا كان ذلك تكرارا لا معنى له ، والقرآن منزّه عن ذلك . وبالتالى يتبين أن ايتاء المال واجب مستقل غير ايتاء الزكاة ، يدل على ذلك أيضا ما رواه الترمذى وغيره ، عن فاطمة بنت قيس قالت : " سئل النـبى صلى الله عليه وسلم عن الزكاة فقال : " ان فى المال لحقا سوى الزكاة " ثم تلا هذه الآية التى فى البقرة : (ليس البر أن تولوا وجوهكم . . .) (٢) فهذا الحديث وإن كان فى سننـه ضعف ، إلا أن الآية المتقدمة تقويه وهو نص على أن فى المال حقا سوى الزكاة . وأيضا فإن الأدلة من الكتاب والسنة على ايجاب بعض الحقوق الثابتة فى المال غير الزكاة وفيرة ، كحق النفقة على الزوجة أو الوالدين ان كانا محتاجين والابن موسر ، وكحق المضطر ، ونحو ذلك من الحقوق الثابتة فى الشريعة الاسلامية فى المال مما عدا الزكاة ، بل قد ذكر الفقهاء

(١) البقرة : ١٧٧ .

(٢) الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ١٦٢/٣ ، وقال الترمذى : " هذا حديث اسناده ليس بذاك ، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف " وانظر : سنن البيهقى : ٨٤/٤ .

أنه إذا نزل بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة وجب سدها ، كقداء الأسرى ونحو ذلك (١) . فإذا تبين هذا وقيل ان في المال حقا سوى الزكاة فلا يستبعد اذا جعل الضريبة أحد هذه الحقوق الواجبة في المال . (٢)

ويمكن أن يقال في الإجابة على هذا الاستدلال ، انه استدلال غير مسلم لقيامه على حديث ضعيف ، فان الترمذى راوى هذا الحديث قد ضعف اسناده ، وقال : " هذا حديث اسناده ليس بذاك ، وأبو حمزة ميمون الأعور يضعف " (٣) ولا يصح الاستدلال بحديث ضعيف على أصل مهم كهذا ، وقد قال ابن العربى عند شرحه لهذا الحديث : " وإذا كان الحديث ضعيفا فلا يشتغل به " (٤) وعلى فرض التسليم بصحة هذا الحديث فانه يمكن حمله كما يمكن حمل الآية الكريمة على الحقوق الشرعية الثابتة بالنصوص مما عدا الزكاة ، كنفقة الأقارب المحتاجين والزوجة ونحو ذلك من أوجه النفقات الواجبة .

(٣) ومن أدلتهم أيضا ما تقرّر في الشريعة الاسلامية من وجوب الانفاق في سبيل الله والجهاد بالمال فقد تعددت النصوص الداعية الى وجوب بذل المال والنفس في سبيل الله ، قال تعالى : (انمنا المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله . . .) (٤) وقال تعالى : (انفروا خفافا

(١) انظر تفصيل هذه الحقوق عند : د . القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٩٧١ - ٩٨٤

(٢) د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب في الاسلام : ١٦١ - ١٧٣ .

البهى الخولى ، الثروة في ظل الاسلام : ١٩٦ ، ١٩٧ . شوقي دينا الاسلام والتنمية الاقتصادية : ٢١٧ .

(٣) الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ٣ / ١٦٣ .

(٤) عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذى : ٣ / ١٦٣ .

(٥) الحجرات : ١٥ .

وثقالا ، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله ، ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون (١) وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا هـلـ أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم ، تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم . .) (٢) الى غير ذلك من الآيات الدالة على وجوب بذل المال والنفس فى سبيل الله ، وقد قرر الفقهاء أن الحاكم اذا رأى أن يندب جماعة للجهاد بأنفسهم فى سبيل الله ، فانه يتعين عليهم حينئذ القبول والمبادرة الى بذل النفس فى سبيل الله ، وقاسوا على ذلك بذل المال ، فاذا عين الحاكم على الموسرين مبلغا محسودا من المال للجهاد به فى سبيل الله فانه يتعين عليهم دفعه ، استجابة لنداء القرآن ، وليست الأموال بأعز من الأنفس . (٣)

قالوا : اذا تبين هذا من النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء ، فان سبيل الله لا يقتصر على جهاد الأعداء فحسب ، بل يستوى أن يصرف المال فى الاعداد للعدو أو رفع مستوى المسلمين عامة ، علميا واقتصاديا واجتماعيا . . فكل هذا انفاق فى سبيل الله . فلا يكفى لحفظ الاسلام أن تكون جيوشه قوية فقط ، بل يلزم الى جانب القوة العسكرية القوة الاقتصادية والاجتماعية فى دول الاسلام . وكل ذلك يتطلب نفقات هائلة ، ان لم تكن متوفرة لدى الدولة ، كان حتما على الأفراد توفيرها كل بحسب طاقته . (٤)

-
- (١) التوبة : ٤١ .
 (٢) الصف : ١١٠ ، ١١١ .
 (٣) الجوينى ، غياث الأمم : ١٩٨ . الغزالى ، شفاء الغليل : ٢٣٩ .
 ابن تيمية ، المعظالم المشتركة : ٢٤ .
 (٤) عبد القادر عودة ، المال والحكم فى الاسلام : ٣٨ ، ٣٩ . محمد عبيد الله العربى ، النظم الاسلامية : ١١١ . د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ١٠٧٧ / ٢ . د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب فى الاسلام : ١٣٨ - ١٤٦ .

ويمكن أن يقال فى الاجابة على هذا الاستدلال ان سبيل الله مصطلح شرعى يتحدد بما حدده به الشرع ، ويمكن من ملاحظة النصوص والآثار الداعية الى الانفاق فى سبيل الله أن يقال ان سبيل الله قصود به فى هذه الآثار أحد أمرين :-

الأول : الانفاق على الفقراء والمساكين وذوى الحاجة ، سواء أكان الانفاق واجبا كما فى الزكاة مثلا ، أم كان انفاقا مندوبا كما فى أوجه الصدقات المختلفة .

الثانى : الانفاق للجهاد وقاتل الأعداء وحفظ ديار الاسلام وأهله ، وهذا هو الأعم الغالب ، حيث يكثر قرن بذل المال فى سبيل الله مع بذل النفس ، وهذا يكون فى الجهاد .

وبالتالى فلا يصح تعميم لفظ (سبيل الله) ليشمل جميع أوجه نفقات الدولة ليس فى الشرع ما يدل على دخولها تحت هذا المصطلح (١) وانما يصح الاستدلال بهذا الدليل على صحة الضرائب الشرعية التى تدخل ضمنه كضريبة التكافل الاجتماعى ، وضريبة الجهاد كما سيأتى بيانه .

(٤) وقالوا : ان مما يدل على جواز فرض الضرائب العادلة ، ما قرره علماء المسلمين من القواعد الكلية المستخرجة من نصوص الشريعة وأحكامها الجزئية ، ومن هذه القواعد : (تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة) (ودفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة) (والضرر يزال) (ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام) . ونحو ذلك من

(١) هذا التخصيص لا يعنى أن ما عدا هذين الأمرين من أوجه الانفاق الممكنة ليس فى سبيل الله مطلقا ، كإنفاق الدولة لقضاء الحاجات العامة ، وانما يعنى هذا أن مصطلح (سبيل الله) تخصص فى الشرع بمعنى معين ، فاذا أطلق لفظ الانفاق فى سبيل الله فى أدلة الشرع فانه ينصرف الى هذا المعنى الشرعى ، مع امكانية دخول أوجه الانفاق الأخرى فى معنى هذا اللفظ لغة اذا صاحبها نية صحيحة .

القواعد والتي لو نظرنا إليه وجدنا أن فرض الضريبة يتفق مع ما تدعو إليه من وجوب دفع الضرر وإقامة المصلحة العامة للأمة ، وإن أدى ذلك إلى التعرض لبعض المصالح الفردية ، فإن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الفردية . (١)

ويمكن أن يقال للإجابة على هذا الاستدلال أن هذه القواعد تعود في مجملها لدليل المصلحة المتقدم . قاعدة (تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة) هي نفس دليل المصلحة . و (الضرر يزال) لأن المصلحة في إزالته ، فإذا قابله ضرر آخر : يتحمل الضرر الشخصي لدفع الضرر العام) لأن المصلحة في دفع الضرر العام أهم من المصلحة في دفع الضرر الخاص وقد تقدم مناقشة دليل المصلحة وبيان وجه الدلالة فيه .

(٥) ومن أدلتهم أيضا على إباحة الضرائب العامة ما تقرر في الفقه الإسلامي من المبدأ والقاعدة المشهورة (الغرم بالغنم) وحصول الضرائب التي تجمعها الدولة تنفق على المرافق العامة ومصالح الأمة ، وهذه المرافق يستفيد منها كافة أفراد المجتمع . فإذا كان الفرد يستفيد من هذه المرافق ويغنى من فوائدها ، فعليه إذا أن يغرم من نفقاتها مقابل هذه الفائدة ، تطبيقا للمبدأ الشرعي (الغرم بالغنم) (٢) .

(١) د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ١٠٧٥ / ٢ ، د - محمد عمر شيرا ، النظام الاقتصادي الإسلامي ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد ٦٦ ص ٥٣ .

(٢) انظر : د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ١٠٧٨ / ٢ ، د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب في الإسلام : ١٧٤ .

ويمكن أن يقال فى الاجابة على هذا الاستدلال ان هذا المبدأ أو القاعدة لا تنطبق على الضرائب العامة أو صورتها الحديثة ، لأن هذه القاعدة تعنى أن الانسان يغرم الحصة المتعينة عليه ، لأنه هو الذى سيغرم فى حالة وجود الغنم . والضرائب ليست كذلك ، فانه اذا سلم بأن حصيلة الضرائب تنفق جميعها فى مصالح الأمة وفيما يعود بالنفع على الجميع ، الا أن مثل هذه الحصيلة يتحملها غالبا القادرون على الانفاق ، فى حين تعود أغلب الفائدة من الانفاق الحكومى على من عداهم من عامة الناس ، وهم أقل نسبة فى دفعهم للضرائب ، يدل على ذلك ، تعريف الضريبة بأنها : اقتطاع مالى تقوم به الدولة فى مال المكلف حسب مقداره على الدفع ، بغض النظر عن المنفعة الخاصة التى تعود عليه . . . فمقدار النفع لا يحدد مقدار الضريبة ، وانما تحدد ها القدرة على الدفع . وبالتالي غنم من لم يغرم ، فى حين أن من غرم لم يغرم بمقدار غرمه ، فلم يصح الاستدلال بهذه القاعدة على مسألة الضرائب العامة . وانظر تفصيل الضرائب لمباحه فيما بعد

وإنما يكون الغرم بالغنم فى مسألة الرسوم ، كرسوم البريد ،
والتعليم وأنواع الخدمات حيث يدفع الشخص مقابل نفع خاص به ، وهذا هو أصل الضرائب المشروعة كما سيأتى بيانه .

(٦) وقالوا : ان من حق ولى الأمر أن يعدل مقدار بعض الفرائض المالية الشرعية كالخراج أو الجزية أو العشور ، وهذا يعنى اضافة عبء مالى جديد على المكلفين ، وهو فى معنى فرض ضريبة جديدة . فاذا صح هذا التصرف من ولى الأمر ، كان ذلك دليلا على صحة فرض الضرائب . (١)

(١) د . عبد العزيز النعيم ، نظام الضرائب فى الاسلام : ١٧٤ .

احمد رضا خان
صاحب
پتہ لاہور
علی

(٢) المادة : ٢ .

طريق من طرق تحقيق التكافل بين المسلمين ، فيكون مطلوباً لهذا السبب . وقد أجمع الفقهاء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد الزكاة وجب سدها . قال مالك : " يجب على كافة المسلمين فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم " (١)

ويمكن للإجابة على هذا الاستدلال أن يقال إن الإسلام قد دعا إلى قيام التكافل بين المسلمين ، وحدد أوجه الانفاق لتحقيق هذا التكافل وبين ما هو منها مفروض وما هو على سبيل الندب والترغيب . ففرض الزكاة والكفارات والنفقات الواجبة وسد حاجة المضطر ونحو ذلك من أوجه الانفاق والتي لو طبقت لأوجدت المجتمع المتكافل المتعاون ، ثم دعا الإسلام إلى الانفاق في جميع أوجه البر والخير والصدقات ، وحث على ذلك وندب إليه ، لكن ليس على سبيل الإيجاب وإنما على سبيل الندب والترغيب وقد كان أبو ذر - رضى الله عنه - يحمل الدعوة إلى الانفاق في سبيل الله وذم البخل ومواساة الضعفاء محمل العزيمة وينكر على كل من جمع مالا واحتجزه ، ويعتبر ذلك من قبيل الكنز المحرم ، إلا أن الصحابة أنكروا عليه ذلك ورأوا أنه مخطئ في تأويله ، حتى أن ابن عمر - رضى الله عنهما - كان يقول : " كل ما أدبت زكاته فليس بكنز ، ولو كان تحت سبع أرضين " (٢)

وعليه فانه إن أريد بمبدأ التعاون والتكافل النفقات الواجبة الشرعية كالزكاة ونحوها ، وكذا سداد حاجة الفقير إذا لفت النفقات الشرعية بذلك كما سيأتى بيانه ، فهذا حق ، وإن أريد بهذا المبدأ تعميم إباحة فرض الضرائب العامة لجميع أوجه النفقات ، فليس في هذا الدليل ما يدل على ذلك .

(١) ابن العربي ، أحكام القرآن : ١ / ٥٩ ، ٦٠ . وانظر : د . يوسف القرضاوى
فقه الزكاة : ٢ / ١٠٧٣ ، د . يوسف عبد المقصود ، الموارد المالية فى
الإسلام : ٣١٩ .

(٢) المنذرى ، الترغيب والترهيب : ١ / ٥٢٠ ، وانظر ما يأتى فى مبحث حرية الملك

أدلة المانعين فرض الضرائب ومناقشتها :

=====

يمكن أن يستدل لهؤلاء بعدة أدلة منها :-

(١) من أهم الأدلة التي يمكن أن يتمسك بها من يمنع الضريبة هو حقوق الملكية الشخصية ووجوب احترام هذا الحق وصيانتها في الشريعة الإسلامية فان كل شخص أحق بماله من غيره ، وإذا ثبت ملك الشخص لما تحت يده ملكا شرعيا ، فلا حق لأحد فيه ، ولا يصح نزعه منه أو مصادرته الا في حدود ما ثبت في الشرع من الحقوق والواجبات ، وليست الضريبة كذلك ، وقد جعل الاسلام حفظ المال أحد الضرورات التي يجب المحافظة عليها وصيانتها . قال صلى الله عليه وسلم : " كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه . . . " (١) وقال صلى الله عليه وسلم " . . . فان الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم . . . " (٢) وقال أيضا : " من قتل دون ماله فهو شهيد " (٣) وغير ذلك من النصوص الدالة على وجوب صيانة مسال المسلم وعدم الاعتداء عليه أو مصادرته . والضرائب تكليف لم يثبت بنص من الشرع ، وهي في حقيقتها مصادرة لجزء من مال المسلم من غير رضاه وهي بهذا تخالف النصوص المتقدمة وتناقضها ، مما يدل على أنها غير جائزة . (٤)

وقد أجاب المجيزون للضرائب على هذا الدليل بأن احترام الملكية الفردية ووجوب صيانتها في الاسلام لا ينافي تعلق الحقوق بالمال ، بمعنى أن الملكية الفردية تبقى محترمة ومعترفا بها شرعا ، وفي الوقت نفسه تفرض الحقوق الشرعية في هذه الملكية ويلزم أدائها ، ولا يعتبر ذلك معارضا

(١) صحيح مسلم بشرح النووي : ١٢١/١٦ .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٥٧٤/٣ .

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي : ١٦٤/٢ .

(٤) الجوينى غياث الأمم : ٢٠٢ ، الغزالي ، شفاء الغليل : ٢٣٦ ، د . القرضاوى

فقه الزكاة : ١٠٨٩/٢ ، د . مصطفى كمال وصفى ، مصنفة النظم الإسلامية

للملك الشخصى ووجوب احترامه . والحقوق الشرعية الواردة على الملكية الفردية كثيرة فمنها مثلا حق الفقراء والمساكين الواجب بالزكاة وحقوق النفقة ونحوها من الحقوق ، فلتكن الضريبة أحد هذه الحقوق ، لأنها حق الله وحق الجماعة ، فلا تتعارض حينئذ مع حق الملكية ، مثلها فى ذلك مثل غيرها من الحقوق الشرعية . (١)

(٢) ويصح أن يستدل على تحريم الضرائب أيضا بالأحاديث والآثار الدالة على تحريم المكس ، وبيان عظم ذنب فاعله . ففى صحيح مسلم عند ذكر قصة المرأة التى رجعت بعد اعترافها : " . . . لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له . . . " (٢) فهذا يدل على عظم ذنب صاحب المكس . بل لقد عده ابن حجر الهيثمى من الكبائر (٣) ، قال : وهو داخل فى قوله تعالى : (إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون فى الأرض بغير الحق ، أولئك لهم عذاب أليم) (٤) . ومن الأدلة على تحريم المكس ما رواه الحاكم وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم : " لا يدخل الجنة صاحب مكس " (٥) قال الحافظ المنذرى : " قال البغوى : يريد بصاحب المكس الذى يأخذ من التجار اذا مروا عليه مكسا باسم العشر أى الزكاة : قال الحافظ المنذرى : أما الآن فانهم يأخذون مكسا باسم العشر ، ومكسا آخر ليس له اسم ، يسأل شئ يأخذونه حراما وسحتا ، ويأكلونه فى بطونهم نارا ، وحجتهم فيه داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ولهم عذاب شديد " (٦) الى غير

-
- (١) القرضاوى ، فقه الزكاة : ١٠٩٣/٢ .
 (٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٢٠٣/١١ .
 (٣) انظر : الزواجر عن اقتراف الكبائر : ١٨٠/١ .
 (٤) الشورى : ٤٢ .
 (٥) سبق تخريجه فى مبحث العشر ص ٢٨٨ .
 (٦) الترغيب والترهيب : ٥٦٧/١ .

ذلك من الآثار والأقوال الدالة على حرمة الضرائب التى كانت معروفة حينئذٍ والتى لم تثبت عن الشرع (١) . والضرائب التى تؤخذ فى الوقت الحاضر هى فى حقيقتها نوع من أنواع المكس والضرائب التى لم تثبت من الشرع فتحرم لذلك .

وقد أجيب عن هذا الدليل بأن الآثار الواردة فى ذم المكس ليست نصا فى منع مطلق الضريبة ، فان الأظهر فى معنى المكس المحرم هو أن يكون المراد به تلك الضرائب الجائرة التى كانت تسود العالم عند ظهور الاسلام ، والتى كانت تؤخذ من غير حق وفتنق فى غير حق ، ولا توزع أعباءها بالعدل . وهذا بخلاف الضرائب فى الاسلام ، فانها اذا كانت لا تؤخذ الا للمصلحة الحقيقية للأمة وتراعى فيها العدالة ، وتشترط لها الشروط والقيود الشرعية ، اذا كانت كذلك لم تكن مكسا ، ولم تدخل فى نطاق النهى عن المكس فى الاسلام . (٢)

(٣) ومن الأدلة على تحريم الضرائب ما اشتهر عند الفقهاء أيضا من أنه لا حق فى المال سوى الزكاة يؤيد ذلك ما ثبت فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم فى شأن البرجل الذى جاء يسأل عن الاسلام وأركانه فيه : " . . . وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة فقال : هل على غيرها ؟ قال : لا الا أن تطوع . قال : فأدبر الرجل وهو يقول : والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أفلح ان صدق (٣) " فهذا الحديث يدل على أن من أدى زكاة ماله لم يلزمه حق آخر الا ما بذله تطوعا . وفرض الضريبة فى مال المكلف فيه ايجاب حق زائد على الزكاة فلا يصح (٤) .

(١) قد وردت عدة أحاديث وآثار وأقوال فى تحريم المكس ونحوه من العشور الباطلة ، انظر هذه الآثار عند : المنذرى ، الترغيب والترهيب : ١/ ٧٧ هـ

٥٦٨ . الهيثمى ، الزواجر عن اقتراف الكبائر : ١/ ١٨٠ .

(٢) القرضاوى ، فقه الزكاة : ١٠٩٥/ ٢ ، ١٠٩٦ .

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١/ ١٦٦ ، ١٦٧ . وانظر : ابن حزم ، المحلى : ١٥٨/ ٦ .

(٤) القرضاوى ، فقه الزكاة : ١٠٨٩/ ٢ .

وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه قد ثبت شرعا أن فى المال حقوقا كثيرة سوى الزكاة . وقد إتفق الجمهور على ثباتها ، فمن ذلك مثلا حق الزوجة فى النفقة ، وحق الوالدين ان كانا محتاجين مع قدرة الابن ، وحق المضطر الى الطعام والكساء أو المأوى حيث يلزم القادر مواساته ، ونحو ذلك من الحقوق الشرعية المتفق عليها . (١) أما بالنسبة للحديث فقد أجاب عنه ابن العربى بقوله : " والصحيح أن هذا الحديث لا يمنع من وجوب حق فى المال غير الزكاة (لثلاثة) (٢) أوجه : أحدهما : أن المراد بهذا الحديث لا فرض ابتداء فى المال والبدن الا الصلاة والزكاة والصيام ، فأما العوارض فقد يتوجه فيها فرض من جنس هذه الفروض بالنذر وغيره . والثانى : أن أركان الاسلام من الصلاة والصيام عبادات لا تتعدى المتعبد بها ، وأما المال فالأغراض به متعلقة والعوارض عليه مختلفة (٣) " فاذا قيل إن هذا الحديث لا ينفى وجود حقوق أخرى فى المال سوى الزكاة ، وأنه يمكن أن تطرأ حقوق أخرى جديدة على المال سوى الزكاة ، فلتكن الضرائب أحد هذه الحقوق الطارئة على المال .

.....

(١) المصدر نفسه : ٩٨٥ / ٢ وما بعدها .

(٢) هكذا فى الأصل وإنما أورد وجهين فقط .

(٣) أحكام القرآن : ٤٦٠ / ١ . وانظر : ابن تيمية ، الفتاوى : ١٨٧ / ٢٩

١٨٨ . القرضاوى ، فقه الزكاة : ٩٩١ / ٢ .

الترجيح :

يصح أن يقال هنا إن الضريبة بمعناها وصفتها التي يجرى تطبيقها في الوقت الحاضر ، أى أن تقوم الدولة بفرض نسبة محددة من المال ، وتجبر الأفراد بأدائها اليها بموجب سيادتها على أراضيها وعلى الأفراد المقيمين داخل حدودها ، وما تحصل من هذه الضريبة تنفقه الدولة في أوجه نفقاتها العامة وتحقيق أهداف سياستها المالية . . ان مثل هذا النوع من الضرائب لم يكن معروفا في صدر الاسلام ولم يأت في الشرع ما يدل على خصوصه ، وبالتالي فانك لا تجد نصا من الشرع صريحا وواضح الدلالة يدل على حكم الضريبة العامة التي ظهرت في الفكر العالي حديثا .

العلاقة بين الضرائب الحديثة والتكاليف المالية في الاسلام :-
=====

فان قيل كيف يصح القول بأن الشرع لم يدل على حكم الضرائب العامة ، وقد أتى بعدة أنواع من التكاليف المالية المقررة في أموال الناس والتي يصح أن تقوم الدولة بجمعها وانفاقها كالزكاة والخراج والجزية والعشور ؟ ألا يمكن أن يكون في هذا كله ما يرشد الى حكم الضريبة الحديثة ؟

يمكن أن يقال في الجواب على هذا السؤال ان هذه التكاليف الشرعية لها صور محددة وشروط وقيود معينة ، ووجود الفرق المانع من قياس الضرائب الحديثة عليها لا يتعذر .

فالزكاة مثلا تكليف مالى . دائم في أموال المكلف ، للدولة الحق في جمعها وانفاقها ، فهي تشبه الضريبة من هذا الوجه . الا أن الزكاة تفرق عن الضريبة من وجوه عدة . منها أن الزكاة عبادة وركن من أركان

الاسلام ، لا تطلب الا من المسلم ، ولا تصح الا منه . بخلاف الضريبة فانها تطلب من كل ممول حسب قدرته على الدفع ، دون النظر الى كونه مسلما أو غير مسلم . ومنها أيضا أن نسبة الزكاة محددة وثابتة بتحديد الشرع ولا يصح الخروج عن هذه النسبة مهما اختلفت الظروف ، كما أن حصيللة الزكاة تصرف هي الأخرى فى مصارف محدودة ومعينة ولا يصح الخروج عنها . وهذا كله بخلاف الضريبة ، التى تحدد نسبتها الدولة ، وتضيف اليها أو تنقص منها حسب الحاجة ، وتنفقها فى أوجه النفقات العامة بدون أن ينحصر ذلك فى شىء معين . (١)

والخراج مثلا هو فى ظاهره ضريبة الأرض الزراعية ، تحدد نسبته الدولة وتجمعه وتنفق حصيلته فى أوجه النفقات العامة ، فهو من هذا الوجه شديد الشبه بالضريبة على الأرض الزراعية فى الوقت الحاضر . لكن لا يخلو الخراج من فرق جوهرى بينه وبين الضريبة الزراعية ، وهو أن الخراج انمسا يصح ضربه على الأرض التى فتحها المسلمون عنوة ، دون ما عداها من الأرض العشرية ، كالتى أسلم أهلها عليها ابتداء من غير قتال أو صلح ، أو التى أحيها المسلمون ابتداء ، أو كانت فى ملك الغانمين . فكل هذه الأراضى لا خراج عليها ، قال ابن جماعة : " وما يؤخذ من هذه الأنواع الثلاثة باسم الخراج فظلم بين لا يجيزه شرع ولا يقتضيه عقل " (٢) والسبب فى يؤخذ من هذه الأراضى هو الزكاة فحسب ، وليست الزكاة كالضريبة كما تقدم وهذا التفريق بين الأرض الخراجية وغير الخراجية ، لا يوجد فى الضرائب على الأرض الزراعية فى الوقت الحاضر ، فتبين الفرق . وأيضا فان فرض الخراج على الأرض الزراعية فى الاسلام ، له ما يبرره شرعا ، فليست المسألة مطلق اجتihad . ذلك أن الأرض اذا فتحت عنوة أصبح أمرها للدولة ، وزال

(١) انظر تفصيل الفروق بين الزكاة والضريبة فى : القرضاوى ، فقه الزكاة : ٢ / ٩٩٩ ، د . ابراهيم فؤاد أحمد على ، الموارد المالية فى الاسلام ١٤٥ ، ١٤٦ . د . غريب الجمال ، النشاط الاقتصادى فى الاسلام :

(٢) تحرير الأحكام فى تدبير أهل الاسلام : ٤٥ (خ) .

ملك أصحابها عنها ، فإذا تركت في أيدي أصحابها ليزرعوها مقابل مبلغ محدد من المال يدفع للدولة ، لم يكن هذا التكاليف المالي مشابهاً للضريبة في الوقت الحاضر ، فإن الضريبة في حقيقتها اقتطاع جزء من مال المالك في دون مقابل ، أما الخراج فإنه اقتطاع جزء من ماله مقابل ترك ماله يملك في يده ليستثمره ، ففارق الخراج الضريبة من هذا الوجه أيضاً .

أما الجزية فإن وجه الفرق بينها وبين الضريبة الرؤوس واضح من حيث تخصيصها في الاسلام بغير المسلم ، وهو أمر لا يوجد في ضريبة الرؤوس في الوقت الحاضر .

وكذلك القول في العشور ، فإنه ما يؤخذ من المسلم غير ما يؤخذ من الذمي ، غير ما يؤخذ من المستأمن ، فالمسلم لا عشر عليه ، وإنما يؤخذ من ماله زكاة ربع العشر (١) ويؤخذ من الذمي ضعفه ، ويؤخذ العشر من المستأمن . وهذا التفريق لا يوجد في الضرائب الجمركية في الوقت الحاضر كما أن ما يؤخذ من المسلم في الوقت الحاضر كضريبة جمركية ، لا يتحدد بربع العشر ، ولا يسمى باسم الزكاة ، ولا يتخصص انفاقه في مصارف الزكاة فقط ، فدل ذلك على وجود الفرق .

فتبين من خلال ما تقدم ، أن التكاليف المالية الشرعية ، تفرق من وجوه عدة عن أنواع الضرائب المعروفة في الوقت الحاضر . وعليه فإنه إذا أريد التعرف على حكم الضرائب الحديثة ، لم يكن في هذه التكاليف المالية الشرعية مستند قوي ، يصح أخذه والقياس عليه ، لوجود هذه الفوارق المانعة من القياس .

فإذا لم يكن في التكاليف المالية الشرعية ولا في نصوص الشرع ما يدل بخصوصه على حكم الضرائب الحديثة ، فهل يعني هذا أن الفقهاء لم يشيروا إلى حكم الضرائب العامة التي تفرضها الدولة وتهدف إلى تغطية

(١) انظر مبحث العشور فيما تقدم ص ٢٧٠

نفقة عامة ؟ .

الواقع أن الفقهاء أشاروا الى حكم أنواع من الضرائب العامة كانت تمارس من قبل الدول أو يمكن للدولة ممارستها ، وذكروا أن منها ما هو محرم ومنها ما هو مباح .

(١) الضرائب المحرمة فى الاسلام : =====

ان القاعدة المتفق عليها فى التشريع الاقتصادى الاسلامى هى أن الأصل فى أموال العباد الحرمه ، وأنه لا يحل لأحد منها أن يأخذ من مال المسلم شيئاً بلا دليل ، وقد عبر عن هذا الأصل صاحب اكليل الكرامة بقوله : " وقد ثبت بالقطع الذى لا يخالف فيه مسلم ، أن الأصل فى أموال العباد التحريم ، وأن المالك للشيء مسلط عليه يحكم فيه ليس لغيره فيه اقدام ولا احجام ولا تصرف ، الا بدليل يدل على ذلك ، كالحقوق الواجبة فى الأموال ، فمن ادعى أنه يحل له أخذ مال أحد من عباد الله ليضعه فى طريق من طرق الخير وفى سبيل من سبل الرشده ، لم يقبل منه الا بدليل يدل على ذلك بخصوصه ، ولا يفيد أنه يريد وضعه فى موضع حسن وصرفه على مصرف صالح ، فان ذلك ليس اليه بعد أن صار المال ملكاً لمالكه وهذا لا يخفى على أحد ممن له أدنى علم بهذه الشريعة المطهرة ، وبما ورد فى الكتاب والسنة " (١)

وبناءً على هذا الأصل الثابت ينصوص الكتاب والسنة (٢) ، فقد أفتى الفقهاء بحرمه أنواع عدة من الضرائب كانت تفرض على عامة الناس

(١) العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢٧٩ / ٢ . نقلا عن اكليل

الكرامة ، لصديق حسن خان : ١١٨ .

(٢) انظر ما يأتى فى مبحث حرية الملك ص ٤٢٥

فى شكل ضرائب جمركية على سلع المسلمين المتنقلة ، وفى شكل ضرائب على الأسواق فى البيع والشراء ، ونحو ذلك . ونصوصهم الدالة على التحريم صريحة وواضحة فمن ذلك مثلا قول ابن جماعة : " وأما ما يؤخذ من الضرائب والأعشار من تجارات المسلمين المنقولة من بلد الى بلد ، وعلى ما يباع من أنواع الأموال ، فمحرم شرعا ، لا يبيحه شرع ولا يجيزه عدل " (١) ، وقال أيضا : " وكذلك ما يؤخذ من أموال المسلمين فى تجاراتهم ومعاشهم من المكوس والضرائب ، فان ذلك ظلم بين وحيف متعين ، وليس من بيت المال فى شىء " (٢) وفى كشف القناع : " ويحرم تعشير أموال المسلمين ، والكلف التى ضربها الملوك على الناس بغير طريق شرعى ، أجماعا . قال القاضى : لا يسوغ فيها اجتهاد " (٣) وفى الروضة الندية : " ومن الأنواع التى يأكلون بها أموال الرعايا أكلا ظاهرا ويتجرون بها اتجارا بيئا ، أنهم يجعلون ضرائب على الباعة فى الأسواق ، يجبرونهم على تسليمها شائوا أم أبوا ، ثم يأذنون لهم بالزيادة فى الأسعار فيبيعون بما شائوا ويصنعون بالناس ما أرادوا وليس عليهم الا الوفاء بالضرائب ، فاذا استغاث مستغيث بالناس من زيادة الأسعار ، أو أراد منكر أن ينكر على الباعة ما يفعلونه ، قالوا هــ هذه الزيادات للدولة ، فيلقمون المنكر والمستغيث حجرا ، . . . ومن هذا القبيل أنواع المكوس على أهل الدور والتجارات ، والضرائب المتنوعة التى لا تكاد تنحصر على الرعايا فى الأشياء المختلفة " (٤)

فمن هذه النصوص كلها يتبين أن الفقهاء رأوا حرمة هذه الأنواع من الضرائب لما فيها من الاعتداء على ملكيات الأفراد المحترمة ، ولأنها من قبيل المكس الذى أتى الشرع بتحريمه .

(١) تحرير الأحكام فى تدبير أهل الاسلام (مخطوط) : ٧٦ .

(٢) المصدر نفسه : ٨١ .

(٣) البهوتى كشف القناع : ١٣٩/٣ .

(٤) صديق حسن خان ، الروضة الندية : ١١٦/٢ ، ١١٧ .

(٢) الضرائب المباحة في الشرع :

=====

لقد تحدث الفقهاء عن أنواع من الضرائب العامة أو الخاصة والتي يباح للدولة في الاسلام أن تفرضها وتجمع حصيلتها ، دون أن يعتبر هذا من قبيل المكس المحرم في الشرع أو مما يناقض أصل حرمة الملكية ووجوب صيانتها ، ويمكن تقسيم هذه الضرائب المباحة الى ثلاثة أقسام :-

(أ) ضريبة الجهاد في سبيل الله والدفاع على الاسلام وأهله .

(ب) ضريبة التكافل الاجتماعي ورعاية الفقراء والمحتاجين .

(ج) ضرائب خاصة ومؤقتة ، لتحصيل نفع عام أو دفع ضرر عام .

وبيان هذه الضرائب فيما يلي :

(أ) ضريبة الجهاد في سبيل الله :-

=====

لقد تعددت نصوص الشرع التي تدعو الناس الى الانفاق لدعم الجهاد في سبيل الله لنشر دين الاسلام أو للدفاع عن الاسلام وأهله وأرضه ، قال تعالى : (انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ، ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون) (١) وقال تعالى : (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون) (٢) وقال تعالى : (فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله ، وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله) (٣) الى غير ذلك من الآيات العديدة التي

(١) التوبة : ٤١ .

(٢) الحجرات : ١٥ .

(٣) التوبة : ٨١ .

تدعو الى الجهاد ، بالمال وتقرنه بالجهاد بالنفس ، مما يدل على أن الجهاد بالمال واجب على المسلمين متى دعت الحاجة اليه مثله في ذلك مثل الجهاد بالنفس ، الا أنه لا يوجد في الشرع نسبة معينة ومورد محدد خصص للجهاد في سبيل الله ووجب على ولي الأمر تحصيله دائما ، ما عدا السهم المخصص للجهاد في سبيل الله في فريضة الزكاة ، وانما لم يرد تخصيص نسبة معينة في أموال الأفراد للجهاد في سبيل الله ، لأن الأصل ان يجاهد المؤمنون بأنفسهم وأموالهم اذا دعوا دون حاجة لتخصيص ، حيث يكفي كل واحد مؤنة نفسه اذا كان ذلك في مقدوره ، ثم يكون الانفاق من بيت مال المسلمين مما يتحصل فيه من سهم الزكاة ، أو من الفى والغنائم ونحو ذلك .

فاذا لم يبادر الأفراد للجهاد بأموالهم ، ولم يكن في بيت المال ما يكفي لقضاء حاجة الجهاد ، فان من حق ولي الأمر حينئذ أن يفرض نسبة محددة في أموال القادرين ويلزمهم بأدائها ، وقد تحدث الفقهاء عن حكم هذه المسألة وفصلوه تفصيلا بينا .

ويعتبر امام الحرمين الجوينى هو أول من تحدث عن هذا النوع من الضرائب ووسع البحث فيه (١) ، فقد ذكر أنه اذا خلا بيت المال من

(١) تحدث الجوينى بالتفصيل عن حكم ما اذا احتاج الحاكم الى أموال لجهاد العدو أو دفع مؤن الجيش ورواتبه ، ورأى أن من حق الحاكم أن يوظف في أموال الأغنياء ، ما يراه كافيا حتى يظهر مال في بيت المال . وذلك في كتابه المشهور : غياث الأمم : ١٨٩ - ٢١٠ . ونقل عنه هذا الحكم تلميذه الغزالي ، مختصرا في كتابه المستصفى : ٣٠٣ / ١ . ومفصلا في كتابه : شفاء الغليل : ٢٣٤ - ٢٤٣ . وعن الغزالي أخذ الشاطبى في كتابه : الاعتصام : ١٢١ / ٢ - ١٢٣ . أما ابن تيمية فقد بحث بحثا مستقلا في حكم أنواع من الوظائف والكلف السلطانية كانت موجودة في عصره وبين مقدار الظلم الذى فيها ، مشيرا الى أن أول من بحث أصل هذه المسألة هو الامام الجوينى . وذلك في الرسالة القيمة له المسماة : المظالم المشتركة : ٢٤ - ٣٠ وفي مواضع متفرقة من الفتاوى .

من الأموال الكافية ، فان من حق الحاكم أن يفرض في أموال الأغنياء وذوى اليسار ، أو على أصحاب الغلات والثمار ، ما يراه كافيا لسد الحاجة الداعية لذلك . وقد حدد هذه الحاجة بأنها الخوف على الاسلام وأهله وأرضه ، مما يستدعى تحصيل الأموال لتهيئة الجيوش للقتال ، أو دفع رواتب جند الاسلام المرتزقة . قال : " اذا أصفرت يد الراعى عن الأموال والحاجات ماسة ، فكيف الحكم ؟ فاذا انتظر حصول أموال فى الاستقبال ضاع رجال القتال " والذي اختاره قاطعا به ، أن الامام يكلف الأغنياء من بذل فضلات الأموال ، ما يحصل به الكفاية والغناء (١) وقال عند الحديث عن رواتب جند الاسلام المرتزقة ، اذا لم يكن فى بيت المال ما يكفى لهم : " . . . لا بد من توظيف أموال ، يراها الامام قائمة بالمؤن الراتبية أو مدانية لها . . . " (٢) وذكر الجوينى أيضا أن من حق الحاكم أن يفرض الضريبة على القادرين ، فى حالة الكوارث العامة والأمر الخطير . قال : " ان الامام اذا رأى اذا وقعت واقعة عامة وداهية مطبقة للخطة طامة ، ومستت الضرورات فى دفاعها الى عدة ومادة من المال تامة ، ويد الامام صافرة ، وبيوت الأموال شاغرة - اذا رأى أن يتسبب الى استبداء مال من موسى المؤمنين ، فانه يفعل ذلك على موجب الاستصواب ما أراه . . . " (٣) وقال أيضا : " والجملة فى ذلك أنه اذا ألفت ملمة واقتضى المامها مالا ، فان كان فى بيت المال مال ، استمدت كفايتها من ذلك المال ، وان لسم يكن فى بيت المال^{مال} ، نزلت على أموال كافسة المسلمين " (٤) واثبات هذا الحق للامام لم يتعرض له الفقهاء من قبل الجوينى ، كما بين هو ذلك فى قوله : " ولست أحاذر اثبات حكم لم يدونه

(١) غياث الأمم : ١٨٩ - ١٩٣ .

(٢) المرجع نفسه : ٢٠٨ .

(٣) المرجع نفسه : ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٤) المرجع نفسه : ٢٠٤ .

الفقهاء ، ولم يتعرض له العلماء . . . (١) ومستند الجوينى فى اثبات هذا الحكم ، هو ظهور وجه المصلحة الراجعة فيه . وهو أمر بين وثابت شرعا فان حفظ ديار الاسلام وأهله واقامة الجهاد فى سبيل الله مصلحة تترجح على مصلحة المالك فى بقاء ملكه ، ولو ترك العدو ودون جهاد ومدافعة ، لأدى ذلك الى ما هو أشد خطرا من أخذ بعض الأموال ، كما قال الجوينى : " . . وفى أخذ فضلات من أموال رجال تخفيف أعباء عنهم وأثقال واقامة دولة الاسلام . . . ولو لم يتدارك ذلك لخيفت خصلة كان أهون فائت فيها أموال الأغنياء ، وقد يتعداها الى أراقة الدماء " (٢)

وقد تبع الجوينى فى هذه المسألة تلميذه الغزالى ، فذكر جواز فرض الضرائب عند ظهور وجه المصلحة ، وحدد المصلحة بتكثير الجند لسد الثغور وحماية الاسلام وأهله ، فقال فى كتابه شفاء الغليل : " فأما لو قدرنا اماما مطاعا مفتقرا الى تكثير الجنود ، لسد الثغور ، وحماية الملك بعسد اتساع رقعته ، وانبساط خطته ، وخلا بيت المال عن المال ، وأرهقت حاجات الجند^{الى} ما يكفيهم ، وخلت عن مقدار كفايتهم أيديهم ، فللامام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم فى الحال ، الى أن يظهر مال فى بيت المال " (٣) وقد أخذ عن الغزالى الشاطبى ، فى كتابه الاعتصام فذكر جواز التوظيف لمصلحة حفظ الاسلام ، ونقل ألفاظ الغزالى^(٤) هذه كما أفتى بجواز ذلك أيضا المالقى من المالكية (٥) وابن عبد السلام من الشافعية ، بشرط خلو أيدي الجند وبيت المال من المال (٦)

أما ابن تيمية فقد تعرض لبحث حكم هذه المسألة ، بما أسماه الوظائف والكلف السلطانية . فذكر أن من الفقهاء السابقين من أفتى بجواز

(١) المصدر نفسه : ١٩٦ (٢) المصدر نفسه : ١٩٩ .

(٣) شفاء الغليل : ٢٣٦ . وانظر المستصفى : ٣٠٤ ، ٣٠٣ .

(٤) الاعتصام : ١٢٢ ، ١٢١ / ٢ .

(٥) تهذيب الفروق : ١٤١ / ١ .

(٦) ابن كثير ، البداية والنهاية : ٢١٥ ، ٢١٦ . الداودى ، طبقات

المفسرين : ٣١٩ / ١ ابن تفرى بردى ، النجوم الزاهرة : ٧٢ / ٧ ، ٧٣

أصل هذه المسألة ، بناءً على وجوب الجهاد على المسلمين بالنفس والمال وذكر أيضاً أن الملوك توسعوا في هذه المسألة حتى دخل فيها ما هو ظلم محض . قال : " . . . وهذه الكلف دخلها التأويل والشبهة ومنها ما هو ظلم محض . . . فان طائفة من الفقهاء ، أفتوا طائفة من الملوك بجواز وضع أصل هذه الوظائف ، كما فعل ذلك أبو المعالي الجويني ، في كتابه غياث الأمم " (١) وذكر في موضع آخر حكم هذه الكلف ضمن المظالم المشتركة ، ودعا الى وجوب العدل في توزيعها ، حتى وان دخلها الظلم قال : " فصل في المظالم المشتركة ، التي تطلب من الشركاء ، مثل المشتركين في قرية أو مدينة ، اذا طلب منهم شيء يؤخذ على أموالهم أو رؤوسهم ، مثل الكلف السلطانية التي توضع عليهم كلهم ، اما على عدد رؤوسهم ، أو على عدد دوابهم ، أو عدد أشجارهم أو على قدر أموالهم . كما يؤخذ منهم أكثر من الزكوات الواجبة بالشرع ، أو أكثر من الخراج الواجب بالشرع ، أو تؤخذ منهم الكلف التي أحدثت في غير الأجناس الشرعية ، كما يوضع على المتبايعين للطعام والثياب والدواب والفاكهة وغير ذلك ، يؤخذ منهم اذا باعوا ، ويؤخذ ذلك تارة من البائعين وتارة من المشترين . وان كان قد قيل ان بعض ذلك وضع بتأويل وجوب الجهاد عليهم بأموالهم ، واحتياج الجهاد الى تلك الأموال ، كما ذكره صاحب " غياث الأمم " وغيره ، مع ما دخل في ذلك من الظلم الذي لا مساغ له عند العلماء . . . " (٢) فكأن ابن تيمية يرى أن وضع هذه الضرائب لا يمكن القطع بتحريمه أصلاً ، فانه يمكن أن يكون مباحاً اذا استند الى أصل شرعي . وهو يرى أن الأصل الذي يمكن الاعتماد عليه هو وجوب الجهاد في سبيل الله كما ذكر الجويني وغيره . أما ما عدا ذلك ، وما فعله الحكام من التوسع في فرض الضرائب دون تحديد مصرف شرعي لها

(١) الفتاوى : ٢٩ / ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

(٢) المظالم المشتركة : ٢٣ ، ٢٤ .

فهو من الظلم الذى لا شبهة فيه ، وقد ذكر ابن تيمية من أمثلة ذلك فى وقته ، الضرائب التى تؤخذ على بيع العقار ونحوه من الأموال ، فذكر أن ذلك من الظلم البين . (١)

(ب) ضريبة التكافل الاجتماعى ورعاية الفقراء والمحتاجين :-
=====

تعتبر رعاية الفقراء وسد حاجة المحتاجين من أهم المطالب فى نظر الشرع ، حيث ترادفت الأدلة الدالة على ذلك من الشرع ، وحيث خصصت الموارد العديدة لكفاية هذا المطلب . بل لعله المطلب الوحيد الذى خصص له فى الشرع مورد محدود ونسبة معينة دورية والزامية فى أموال جميع المسلمين ، وهى فريضة الزكاة التى تنفق غالب حصيلتها على الفقراء والمساكين والغارمين وأبناء السبيل وإلى جانب الزكاة هناك الكفارات والنذور والصدقات والنفقات الواجبة ونحو ذلك من أوجه الانفاق العديدة التى خصصت لرعاية الفقراء والمحتاجين .

لكن ما الحكم إذا لم تف جميع هذه النفقات بحاجة الفقراء والمساكين ؟ وهل يصح أن تقوم الدولة بفرض ضرائب على القادرين لسد هذه الحاجة ؟ لقد أجاب الفقهاء عن هذا السؤال وتحدثوا عن حكم هذه المسألة وقالوا لا بد من سد خلة الفقير وكفاية حاجة المحتاج . الا أنهم ذكروا أن ذلك يقع على الدولة أولاً ، وعليها أن تؤدى ذلك من بيت مال المسلمين ، فإذا لم يكن فى بيت المال ما يكفى ، فعلى القادرين أن يقوموا بذلك ، ويجبروا على ذلك ان امتنعوا . وقد صرح بهذا الحكم الفقهاء ، فقد ذكر أبو المعالى الجوينى أن الأصل أن الأغنياء إذا أدوا ما يجب عليهم كاملاً ، ان يكون ذلك كافياً لسد الحاجات . لكن ان لم يكف لسبب كحط أو كارثة أو غلاء أو نحو ذلك ،

لزم حينئذ أن يقوم الامام أو المقتدرون بسدادها . قال : " فان اتفق مع بذل المجهود فى ذلك فقراء محتاجون ، لم تف الزكوات بحاجاتهم ، فحق على الامام أن يجعل الاعتناء بهم أهم أمر فى باله ، فالدنيا بحذاقيرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين فى ضرر . فان انتهى نظر الامام اليهم رم ما استرم من أحوالهم بما يمكنه من ذلك ، فان لم يبلغهم نظر الامام ، وجب على ذوى اليسار والاقتدار البسدار الى رفع الضرر عنهم ، وان ضاع فقير بين ظهرائى موسرين خرجوا من عند آخرهم . . . " (١) وفى التحفة شرح منهاج النووى : " ودفع ضرر المعصوم من المسلمين وأهل الذمة والأمان ، على القادرين ، وهم من عندهم كفاية سنة لهم ولمعونهم . . . ككسوة عار . . . واطعام جائع اذا لم يندفع ذلك الضرر بزكاة وسهم المصالح من بيت المال ، لعدم شىء فيه أو لمنع متولييه ولو ظلما ، ونذر وكفارة ووقف ووصية صيانة للنفسوس . . . ويلحق بالطعام والكسوة ما فى معناهما ، كأجرة طبيب ، وشن أدوية وخادم . . . منقطع . . . " (٢) وقد ذكر ابن حزم هذا الحكم أيضا ، واستدل^{عليه} بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين قال : " وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد ، أن يقوموا بفقرائهم ويجبرهم السلطان على ذلك ، ان لم تقم الزكوات بهم ، ولا فى سائر أمـوال المسلمين بهم ، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذى لا بد منه ، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك ، وبمسكن يكنهم من الصيف والمطر وعيون المارة . . . " (٣)

-
- (١) غياث الأمم : ١٧٣ وما بعدها .
 (٢) ابن حجر الهيئى ، تحفة المحتاج : ٢٢٠ ، ٢٢١ .
 (٣) المحلى : ١٥٦ / ٦ وما بعدها . وانظر حكم هذه المسألة أيضا فى :
 الغزالى ، شفاء الغليل : ٢٤٢ . الرملى ، نهاية المحتاج : ٥٠ / ٨ .
 الشربينى ، مغنى المحتاج : ٢١٢ / ٤ ، ابن العربى ، أحكام القرآن : ١ / ٥٩ .
 القرطبى ، تفسير القرآن الكريم : ٢٢٣ / ٢ ، البهوتى ، كشف القناع : ١ / ٦٥١ . د . يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة : ٩٩٢-٩٦٣ ،
 العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٨١ / ٣ - ٨٨ .

وانما ذكر الفقهاء هذا ، لأنه قد علم من مقصود الشرع فى فرض الزكاة ونحوها ، ان الاسلام حريص على رعاية الفقير والمحتاج ، ودفع الضرر عن المتضرر ، لما فى ذلك من حفظ النفوس من الهلاك ، وهو من أوجب الواجبات فى الاسلام ، ومن أهم المقاصد الشرعية . وقد فرض الاسلام على الأفراد القادرين ما يكفى لسد ذلك فى الغالب المعتاد . فاذا لم يـكـفـى ذلك بالكفاية لسبب من الأسباب ، فان على الدولة أن تقوم باكمال الناقص من بيت مال المسلمين ، أن وجد فيه ما يكفى ، والا فقد نزلت حاجة المحتاج على عموم القادرين من المسلمين ولزمهم كفايتها .

ومن هذا القبيل أيضا مسألة الكوارث العامة والأوبئة والمجاعات اذا وقعت ، حيث يلزم القادرين حينئذ أن يقوموا بالمساعدة من أموالهم قدر الكفاية ، ان عجزت الدولة عن قيامها بذلك وقد عبر عن هذه المسألة الامام الجوينى بقوله : " ان الامام اذا رأى اذا ^{وقعت} واقعة عامة ، وداهية مطبقة للخطة طامة ، ومست الضرورات فى دفاعها الى عدة ومادة من المال ، ويد الامام صافرة ، وبيوت الأموال شاغرة - اذا رأى ان يتسبب الى استيلاء مال من موسرى المؤمنين فانه يفعل ذلك . . . " (١) وبالنظر فى هذه المسألة نجد ها فى حقيقتها ترجع الى مسألة التكافل الاجتماعى فى الاسلام المتقدمة ، والداعية الى وجوب رعاية الفقير وسد حاجة المحتاج . وذلك ان الكوارث والمجاعات تخلف وراءها فقراء وضعفاء ومتضررين . فيلزم الدولة حينئذ أن تنفق عليهم من بيت مال المسلمين ، فان عجزت الدولة عن ذلك ، نزلت حاجتهم على كافة القادرين من المسلمين ، وكانت كفايتها فرضا كفائيا عليهم ، فان قام به البعض من عند أنفسهم سقط الفرض عن الباقيين ، وان تركوه جميعا أثموا ، ويلزمهم الامام بذلك . قال الغزالى : " . . . وكذلك اذا أصاب المسلمين قحط أو جـدب ، وأشرف على الهلاك جمع ، فعلى الأغنياء سد مجاعتهم ، ويكون ذلك فرضا على الكفاية ، يحج

بتركه الجميع ، ويسقط بقيام البعض به التكليف " (١)

(ح) وقد تحدث الفقهاء عن نوع آخر من الضرائب ، عدا ضريبة الجهاد أو التكافل ، وذكروا أن من حق الدولة أن تفرضها وتجمع حصيلتها . وقد مثلوا للأسباب الداعية الى هذه الضريبة بعدة أمثلة ، كمسألة كرى النهر (أى حفره واصلاحه وازالة الأتربة ونحوها من مجراه) وبناء سور البلد وأجرة القائمين بحفظه وأجرة الحراسين لحفظ الطرق من اللصوص ونحو ذلك .

فقد ذكر الفقهاء أن تحصيل ولى الأمر للأموال من أجل الانفاق على مثل هذه الأمور أمر مباح ، الا أنهم ذكروا فى طريقة هذا التحصيل منهجا خاصا رأوا أنه هو المنهج العدل فى هذه المسألة ويمكن تبين هذا المنهج من حديثهم عن مسألة اصلاح النهر ، فقد ذكر الفقهاء من يلزمهم دفع تكاليف هذا الاصلاح ، وفرقوا فى ذلك بين أمرين :-

احدهما : ان يكون النهر صغيرا خاصا بطائفة محددة يشتركون فى منفعته وحدهم دون بقية الناس ، فذكر الفقهاء أن أجرة حفر هذا النهر تلزم المستفيدين منه دون من سواهم من عامة الناس ، فاذا اتفق أغلب أهل النهر على اصلاحه ، فان اصلاحه حينئذ يكون من أموالهم خاصة ، ويجبر الممتنع على الدفع ، لكن ان رضى الجميع بترك الاصلاح فليس لأحد أن يجبرهم لأنه ملك خاص بهم . (٢) وتحدد حصته كل فرد من هذه التكاليف بقدر ما يملك من أرض تستفيد من هذا النهر . الا أن الفقهاء اختلفوا فى وقت تحديد هذه الحصة ، وهل تحسب من التكاليف النهائية للمشروع ، أو أن كل شخص تحسب حصته من تكاليف

(١) شفاء الغليل : ٢٤٢ .

(٢) انظر المرغبى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار تكملة فتح القدير : ١٤٦/٨ . وانظر ما يأتى عن حكم استثمار الأموال ص (٥٩٧)

بداية العمل حتى الوصول الى أرضه ، فاذا تجاوز العمل حدود أرضه لم تحسب عليه التكاليف المتبقية ؟ رجح ابن قدامة القول الأخير ، حيث قال : " واذا كان النهر أو الساقية مشتركا بين جماعة ، فان أرادوا كراءه ، أو سد بثق فيه ، أو اصلاح حائطه ، أو شئ منه ، كان ذلك عليهم — على حسب ملكهم فيه — فاذا كان بعضهم أدنى الى أوله من بعض ، اشترك الكل فى اكرائه واصلاحه الى أن يصلوا الى الأول ، ثم لا شئ على الأول ويشترك الباقيون حتى يصلوا الى الثانى ، ثم يشترك من بعده كذلك ، كلما انتهى العمل من موضع واحد منهم لم يكن عليه فيما بعده شئ وبهذا قال الشافعى وحكى ذلك عن أبى حنيفة " (١) أما أبو يوسف فقد ذكر — الرأيين معا ثم قال مخاطبا الخليفة هارون الرشيد : " فخذ يا أمير المؤمنين بأى القولين أحببت ، فانى أرجو أن لا يضيق عليك الأمر ان شاء الله " (٢)

كما ذكر الفقهاء أيضا أن الالتزام فى مثل هذه الحالة انما يكون فى حالة اشتراك الجميع فى النفع الحاصل من هذا الاصلاح ، لكن ان كان النفع من هذا الاصلاح انما يختص به بعض المستفيدين من هذا النهر بأن كان فى ذلك جلب نفع لهم أو دفع ضرر عليهم وحدهم . فان تكاليف الاصلاح حينئذ تختص بهم دون البقية . قال أبو يوسف : " واذا خاف أهل هذا النهر (أى النهر الخاص بطائفة محددة) أن ينشقق عليهم ، فأرادوا تحصينه من ذلك ، فامتنع بعض أهله من الدخول معهم فيه . فان كان فى ذلك ضرر عام ، أجبرهم جميعا على أن يحصنوه بالحصص وان لم يكن فيه ضرر عام ، لم يجبروا على ذلك بأمرة كل انسان منهم أن يحصن نصيب نفسه " (٣)

واذا كانت النفقة لاصلاح الأنهار الخاصة تلزم أصحابها دون من سواهم من سائر الناس ، فان الفقهاء أضافوا الى ذلك أيضا القول بأن

(١) المغنى مع الشرح الكبير : ١٧٧/٦ .

(٢) الخراج : ٩٥ . وانظر : الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٣٣٤٥/٨ .

(٣) الخراج : ٩٥ .

هذه النفقة لا تكون من بيت المال ، وكأنهم رأوا أن ما ينفق من بيت مال المسلمين ، يجب أن يكون فى مصلحة عامة ، وهذه مصلحة خاصة . قال أبو يوسف : " وأما الأنهار التى يجرونها الى أراضيهم ومزارعهم وكرومهم ورطابهم وبساتينهم ومباقلهم وما أشبه ذلك ، فكريها عليهم خاصة ليس على بيت المال من ذلك شىء " (١) وفى الهداية عند ذكر التعليل لهذا الحكم : " لأن الحق لهم ، والمنفعة تعود عليهم على الخصوص والخلوص " (٢)

الثانى : أن يكون النهر عاما ليس مملوكا لأحد ، ومنفعته تعود على العامة فذكر الفقهاء أن حفر هذا النهر واصلاحه يلزم الدولة ، وتنفق عليه من بيت المال ، من سهم الصالح العامة ، لأن منفعته ذلك تعود على عموم الناس . قال الكاسانى : " وأما الأنهار العظام ، كسيحون ودجلة والفرات ونحوها ، فلا ملك لأحد فيها . . . ولواحتاجت هذه الأنهار الى الكرى ، فعلى السلطان كراها من بيت المال ، لأن منفعتها لعامة الناس ، فكانت مؤنتها من بيت المال ، لقوله عليه الصلاة والسلام : " الخراج بالضمان " (٣) وكذا لو خيف منها الفرق فعلى السلطان اصلاح مسناتها من بيت المال ، لما قلنا " (٤) . فان لم يكن فى بيت المال ما يكفى لاصلاح هذه الأنهار ، فان الدولة تلزم العامة بدفع هذه التكاليف ، لما تقدم من أن مصلحته تعود على عامة الناس . جاء فى الهداية : " فان لم يكن فى بيت المال شىء ، فالامام يجبر الناس على كريبه ، احياء لمصلحة العامة ، اذ هم

(١) الخراج : ١١٠ .

(٢) المرفغينانى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار تكملة فتح القدير : ٨ /

١٤٦ .

(٣) الترمذى ، الخراج الصحيح : ٤٧ / ٦ .

(٤) بدائع الصنائع : ٨ / ٤٦ ، ٣٥٤٧ . وانظر : قدامة بن جعفر

الخراج وصناعة الكتابة : ١١٤ ، ١١٥ .

لا يقيمونها بأنفسهم ، وفى مثله قول عمر - رضى الله عنه - : لو تركتكم لبعثتم أولادكم " (١)

ويمكن أن يقال هنا ان اصلاح هذه الأنهار تعود فائدته المباشرة على أصحاب الأراضى المستفيدة من هذا النهر . فاذا عجز بيت المال عن اصلاحه ، ووقعت مؤونة اصلاحه على عامة الناس ، أمكن حينئذ أن يدفع فى اصلاحه من لا يملك أرضا ولا يستفيد مباشرة من هذا الاصلاح . وقد تقدم قولهم فى الأنهار الخاصة أن اصلاحها على أصحابها دون من سواهم ، لأن منفعتها تعود اليهم ، بل ومنعوا أن تكون نفقتها من بيت مال المسلمين . فكيف يقال هنا ان نفقة هذه الأنهار على بيت المال أو على العامة ؟ لعل الاجابة عن هذا هى أن يقال : ان الأراضى المستفيدة من هذه الأنهار التى ذكرت أمثلة فى نصوصهم ، كانت أراضى خراجية ، وبالتالي فان رقبة هذه الأراضى مملوكة لسائر المسلمين ، ومنفعة اصلاح هذه الانهار تظهر فى زيادة نسبة الخراج المتحصل من هذه الأراضى ، والخراج يذهب لبيت مال المسلمين ومنفعته تعود على الجميع . ويمكن ملاحظة هذا فى قول أبى يوسف : " فأما البثوق والمسنيات والبريدات (٢) ، التى تكون فى دجلة والفرات وغيرهما من الأنهار العظام ، فان النفقة على هذا كله من بيت المال ، لا يحمل على أهل الخراج من ذلك شئ " ، لأن مصلحة هذا على الامام خاصة ، لأنه أمر عام لجميع المسلمين ، فالنفقة عليه من بيت المال ، لأن عطب الأرضين من هذا وشبهه ، وانما يدخل الضرر من ذلك على الخراج " (٣) ولهذا يمكن أن يقال هنا ان أرض الخراج أصبحت ملكا

(١) المرغينانى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ١٤٦/٨ .

(٢) (البثوق) جمع بثق ، وهو الخرق الذى يخرقه الماء من جانب النهر ويسبب فساد الأرض أو المحصول . (المسنيات) جمع مسناة . وهى ما يبنى على جانب النهر لمنع الماء . (البريدات) هى مفاتيح الماء فى فم النهر معربة . انظر : عيد العزيز الرحبى ، الرتاج المرصد على خزانة الخراج : ٢٧٠٢٦/٢ .

(٣) الخراج : ١١٠ . وانظر : قدامة بن جعفر ، الخراج وصناعة الكتابة =

لأصحابها في الوقت الحاضر ، وعليه فان نفقة اصلاح هذه الأنهار تلتزم المستفيدين منها مباشرة ، لأن منفعتها تعود عليهم ، قياسا على قولهم في مسألة كرى النهر الخاص ، لكن يبقى هذا الحكم الذي ذكره الفقهاء قائما في حالة وجود نهر أو غيره يشترك فيه عامة الناس ، ويكون في اصلاحه منفعة تعمهم جميعا ، وفي ترك اصلاحه ضرر يلحقهم جميعا . فعلى الدولة حينئذ أن تنفق عليه من بيت مال المسلمين ، فان عجزت عن ذلك لزمته نفقته عامة الناس .

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من مسألة كرى النهر هي القول بأن هذا الحكم ليس خاصا بهذه المسألة وانما يمكن تعميمه على كل ما هو في معناها . وانما نص الفقهاء على هذه المسألة لكونها الأشهر والظاهرة في وقتهم ، ووجود الحاجة الى بيان الحكم فيها . كما قد أشار الفقهاء الى بعض الأمثلة الأخرى نحو : بناء سور البلد ، وأجرة القائمين بحفظها وأجرة الحراسين لحفظ الطرق من اللصوص . (١) ونحو ذلك . وعليه فان القاعدة في هذا هي أن يقال : ان أى مشروع ترى الدولة أن فى اصلاحه مسألة ضرورية للعامة ، أو أن فى ترك اصلاحه ضررا عاما ، ولم تكن نفقته واجبة في بيت المال ، أو فى أموال عامة الناس مما تقـدم فى مسألة التكافل الاجتماعى ، والجهاد فى سبيل الله ، فانه ينظر حينئذ من المستفيد من هذا المشروع ؟ فان كانت الفائدة تعود على فئة محددة ، فانه نفقته تختص بهذه الفئة دون الآخرين ، وان كانت الفائدة تعم الجميع ولا يمكن تخصيصها بفئة معينة ، فانه يلزم الدولة حينئذ أن تنفق عليه من بيت المال ، فان عجزت عن الانفاق صح أن تفرض ضريبة خاصة بهـذا المشروع على العامة .

= : ١١٤ ، ١١٥ ، وفيه : " . . . وانما وجبت هذه النفقة منه ، لأن الحاجة لا مالك لها ، فالنفقة واجبة على من يعود الضرر عليه ، وما يعود من الضرر شئ من ذلك ، فانما هو عائد على بيت المال ، فالنفقة عليه واجبة منه " (١) انظر : الهيئى ، تحفة المحتاج : ٢٢٢/٩ ، ابن عابدين ، رد المحتار : ٣٣٦/٢ . ابن كثير ، البداية والنهاية : ١١٣/١٠ .

وقد أشار الفقهاء الى الدليل على اباحة هذا النوع من الضرائب وهو دليل جلب المصلحة الراجعة ودفع الضرر الظاهر . ففي مسألة الضريبة الخاصة ، كما فى مثال حفر النهر الخاص ، تجد المصلحة فى حفره متحققة اذ لا يمكن الانتفاع به بغير ذلك ، كما أن ترك الاصلاح قد يسبب ضررا كبيرا . أما الضرر الحاصل على دافع الضريبة فانه لا يقارن بالضرر العام بالاضافة الى المصلحة الحاصلة له من ذلك ، وقد أشار الى هذا المعنى المرغينانى ، عند حديثه عن كرى النهر الخاص فقال : " ومن أبى منهم يجبر على كربه دفعا للضرر العام ، وهو ضرر بقية الشركاء ، وضرر الآبى خاص ، ويقابله عوض " (١) والمقصود بقوله : " وضرر الآبى خاص " هو تبين أن الممتنع قد يتضرر من الدفع ، الا أن ضرره خاص به ، أما عدم الدفع فان ضرره عام يلحق بقية الشركاء . وقوله : " ويقابله عوض " فيه بيان أن الممتنع وان كان يتضرر من الدفع الا أنه يستفيد من الاصلاح . وفى هذا تطبيق سليم للمبدأ المعروف والقاعدة الشرعية المعروفة : " الغرم بالغنم " (٢) فان الذى يغرم فى هذه المسألة هو الذى يغنم لا غيره ، ويكون غرمه بمقدار غنمه ، فلا يكون فى ذلك ظلم له ، بل قد يكون فى هذا الاصلاح زيادة منفعة له أكثر مما غرم فينتفى ظلمه وتضرره . وكذلك القسول فى مسألة الضريبة العامة لسد نفقة معينة والتي مثل لها الفقهاء بكرى النهر العام . فقد نصوا على أن هذا من قبيل المصلحة العامة . كما جاء فى الهداية : " فالامام يجبر الناس على كربه ، احياء لمصلحة العامة اذ هم لا يقيمونها بأنفسهم ، وفى مثله قول عمر - رضى الله عنه - : لو تركتم لبعتم أولادكم " (٣) فقولهم : " اذ هم لا يقيمونها بأنفسهم " اشارة الى الأصل فى هذه المسألة ، وهو أن يقوم العامة بأنفسهم باصلاح ما هم شركاء فى منفعته ، دون جبر وتدخل من الحاكم ، الا أنهم لا يفعلون

(١) الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ١٤٦/٨ . وأشار أن فى هذا

(٢) انظر : الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٣٥٤٧/٨ . وأشار أن فى هذا اخذاً بحديث الرسول " الخراج بالصمان " .

(٣) المرغينانى ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ١٤٦/٨ . وانظر

: أبو يوسف ، الخراج : ١١٠ . الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٨/

ذلك عادة ، لأن مثل هذه المشاريع واسعة ، ويصعب حصر جميع المستفيدين وجمعهم واتفاقهم من قبل أنفسهم ، وأيضا فانهم قد لا يدركون جميعا أهمية هذه المشاريع وضرورة القيام بها ، بل قد يدركون ذلك الا أنهم يمتنعون عن الانفاق ، لما جبلت عليه النفس الانسانية من الشح وحب الذات والمنفعة العاجلة ، وعدم تقديرها للضرر الواقع عليها أو قريبا منها ، كما أشار الى ذلك عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - . وبعد أن تم تفصيل آراء الفقهاء فى أنواع الضرائب المحرمة ، وأنواع الضرائب المباحة فى الشرع والتي يحق للدولة فى الاسلام أن تفرضها فى أموال الأفراد وتقوم بتحصيلها مما سوى الأنواع التى ورد النص على ذكر خصوصها ، فإنه يقال هنا : الى أى نوع من هذه الضرائب يمكن أن تنتمى الضرائب العامة التى عرفت فى الفكر المالى الحديث ؟ وهل فى أقوال الفقهاء المتقدمة ما يذلل على اباحة الضرائب الحديثة أو حرمتها ؟ .

للإجابة على هذا السؤال لا بد من القول ان الضرائب الحديثة - كما تقدم - اقتطاع لجزء من مال الممول ، لتغطية النفقات العامة وتحقيق أهداف السياسة المالية للدولة . . . وبالتالي فإن هذا النوع من الضرائب يمكن أن يجتمع مع الضرائب المباحة فى الشرع من عدة وجوه ، كما أنه يختلف عنها من وجوه أخرى .

فمن أوجه الاتفاق مثلا أن نفقات الدولة من الضرائب الحديثة يمكن أن تذهب الى النفقات الشرعية ، التى اتفق الفقهاء على وجوب انفاق الدولة عليها بوضحة تحصيلها للضرائب من أجلها . وذلك نحو الانفاق على الشؤون العسكرية والأمنية ، اذا أريد منها حفظ أرض الاسلام وأهله والمحافظة على أمن الأفراد وأموالهم وأرواحهم . وذلك بإعداد الجيوش وأجهزة الأمن والانفاق عليها بالتدريب والتسليح ونحو ذلك من أوجه الانفاق الضرورية . ونحو الانفاق على الفقراء والمحتاجين والعاطلين عن

الأعمال ونحو ذلك من أوجه الضمان والتكافل الاجتماعي . وكذا النفقات التي تختص بالمشاريع العامة كالطرق والمدارس والجامعات والمستشفيات ونحوها أصبح الانفاق عليه من قبيل الضرورات التي لا يمكن الاستغناء عنها ولا الحياة من دونها ، فمثلها في ذلك مثل كرى النهر وبناء سور البلد ونحوه من أمثلة الفقهاء . فهل يصح أن يقال أن الضرائب حسب الحديث مباحة إذا لوجود هذا التشابه الكبير بين أوجه انفاقها وأوجه الانفاق الشرعى ؟

كان يمكن أن تكون الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب لولا وجود أوجه اختلاف بين هذه الضرائب وبين الضرائب الشرعية تمنع من ذلك . فمن أوجه الاختلاف هذه مثلا أن الدولة تفرض هذه ^{الضرائب} على عامة الناس بحسب قدرة كل فرد ، دون أن تفرق في ذلك بين الضرائب التي تشمل عامة القادرين كضريبة الجهاد والتكافل الاجتماعي وكنا المشاريع العامة التي لا يمكن تحديد المستفيد منها مباشرة وبين ضرائب المشروعات الخاصة التي يمكن تحديد المستفيد منها مباشرة . ومن أوجه الاختلاف أيضا أن الدول في الوقت الحاضر تتوسع في توظيف الأفراد وفي إقامة المشروعات العامة التي من الممكن أن يقوم بها الأفراد بأنفسهم ، وفي تقديم كثير من الخدمات غير الضرورية بدون مقابل مما يضطرها إلى زيادة نفقاتها وبالتالي زيادة الضرائب . ومنها أن ، الضرائب العامة في الفكر المالي الحديث قد لا يكون المراد منها مجرد تحصيل الأموال لتغطية النفقات اللازمة ، بل قد يتجاوز المراد منها ذلك إلى تحقيق بعض أهداف السياسة المالية للدولة ، كهدف تقليل التفاوت بين الأفراد في الدخل والثروات عن طريق الضرائب التصاعدية ، أو الضرائب الاستثنائية على أصحاب الدخل المرتفعة ، أو الضرائب التي تفرض على

التركات الكبيرة ، ونحو ذلك من الطرق . (١) وكذا قد يراد من الضرائب مجرد التأثير على الأسعار أو الاستهلاك أو الاستثمار ونحو ذلك من صور السياسات المالية التي تفرض الضرائب من أجلها ، والتي لم يرد في الشرع ما يدل على اباحة فرض الضرائب من أجلها .

وبناء على هذا فانه يصح القول بأن الضرائب العامة التي عرفت في الفكر المالي الحديث اذا أخذت على صورتها الحاضرة وقامت الدولة بفرضها بموجب سيادتها على إقليمها ، وذلك لتغطية نفقاتها العامة دون تحديد ، أو لتحقيق أهداف سياستها المالية - هذا النوع من الضرائب ليس في الشرع ما يدل على اباحتها وهي قريبة من الضرائب التي نص الفقهاء على حرمتها وذكروا أنها من المكس المحرم ، فان الضرائب التي ذكر الفقهاء حرمتها لا شك ان جزءا كبيرا من حصيلتها ينفق في المصارف الشرعية كاعداد الجيوش وأجهزة الأمن والانفاق على بعض المشروعات العامة ونحو ذلك ، الا أنه نظرا لأن تحصيل الدول لهذه الأموال لم يكن لأجل هذه النفقات فحسب ، ولأنه لم يتبع فيها طرق التحصيل الشرعية بالاضافة الى اسراف هذه الدول في نفقاتها وتجاوزها للحدود المرغوب فيها لأجل هذا ونحوه فقد نص الفقهاء على حرمة هذه الضرائب لما داخلها من أوجه غير شرعية ، ويمكن التعرف على هذا من قول ابن تيمية عند تعديده لبعض أنواع الضرائب غير الشرعية ، والتي مثل لها بالضرائب التي توضع على عدد الرؤوس أو على عدد الدواب أو الأشجار أو على قدر الأموال

(١) لا شك أن هدف تقليل التفاوت بين دخول الأفراد هدف شرعي ، كما قال تعالى : (كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم . .) الا أن هذا الهدف انما تحققه الدولة بالطرق المشروعة ، كالزكاة والضرائب المشروعة وعن طريق نفقات الدولة من أموالها الخاصة كما في الآية ، أما الضرائب التصاعدية ونحوها فهي طرق غير مشروعة .

أوعلى البيع والشراء ونقل الملكيات ، قال : (. . .) وان كان قد قيل ان بعض ذلك وضع بتأويل وجوب الجهاد عليهم بأموالهم ، واحتياج الجهاد الى تلك الأموال . . . مع ما دخل فى ذلك من الظلم الذى لا مساغ له عند العلماء (١) فكان ابن تيمية يشير الى أن هذه الضرائب غير الشرعية يمكن أن يكون لبعضها أصل شرعى ، وهى حاجة الجهاد الى المال ، الا أنه الى جانب هذه الحاجة الشرعية قد دخلت حاجات أخرى غير شرعية تتعلق بطرق جمع المال وطرق انفاقه ، جعلت هذا الأمر من قبيل المظالم والكلف غير الشرعية .

وقد أشار ابن خلدون فى مقدمته الى أن الدولة قد تجد نفسها مضطرة الى جمع هذه الضرائب والزيادة فى نسبتها لتغطية نفقاتها المتزايدة مع مرور الزمن ، وذكر أن نفقات الدول تميل الى التزايد بسبب كثرة الانفاق على حاجات الترف ، وبسبب زيادة العطاء من الدولة والتوسع فى أعداد الجيوش وفى الانفاق عليها . وقد رأى أن مثل هذا التصرف مما يضر باقتصاد البلد ويؤدى الى ضعفه وانحلاله . فمن قوله مثلا : " فيستحدث صاحب الدولة أنواعا من الجباية ويضربها على البياعات ، ويفرض لها قدرا معلوما على الأثمان فى الأسواق ، وعلى أعيان السلع فى أموال المدينة وهو مع هذا مضطر لذلك ، بما دعاه اليه طرق الناس من كثرة العطاء ، ومن زيادة الجيوش والحامية ، وربما يزيد ذلك فى أواخر الدولة زيادة بالغة ، فتكسد الأسواق ويؤذن ذلك باختلال العمران " (٢) .

فاذا تبين هذا وقيل ان الضرائب الحديثة على صورتها الحاضرة ليس فى الشرع ما يدل على ابحاثها ، فانه يصح أن يقال أيضا ان الأدلة

(١) المظالم المشتركة : ٢٣ / ٢٤

(٢) المقدمة : ٢٨٠ ، ٢٨١ . وأنظر تفصيل آراء ابن خلدون فى هذه

المسألة ونحوها فيما يأتى ص ٣٣٥

التي ذكرها المجيزون للضرائب ليست جميعا على اطلاقها كما تبين من مناقشتها ، حيث تبين من هذه المناقشات أن بعض هذه الأدلة لا دلالة فيه على صحة الضرائب ، وما ثبت من هذه الأدلة فإنه لا يدل على اباحة الضرائب العامة كما عرفت في الفكر المالي الحديث ، وإنما يدل على أن أصل فرض الدولة للضريبة مباح عند الحاجة ، لكن إنما يباح من ذلك الضرائب الشرعية في صورتها التي سبقت الإشارة إليها .

وأخيرا وبناء على ما تقدم من أدلة وأراء ومناقشات يمكن أن يتلخص في شأن الضرائب في الاسلام النقاط التالية :

(١) أن قيام الدولة بموجب سيادتها على أراضيها وعلى الأفراد المقيمين لديها ، بفرض ضريبة عامة ودورية على عموم القادرين ، وقيامها بجمعها دوريا لصرفها في نفقاتها العامة على اختلافها ، ولتحقيق أهداف سياستها المالية ، كما هو حال الضرائب الحديثة - قيام الدولة في الاسلام بمثل هذا ليس له في الشرع ما يؤيده .

(٢) أن المبدأ الشرعي والقاعدة المتفق عليها لدى الجميع ، هو أن أموال الأفراد التي تملكوها بطريق شرعي الأصل فيها الحرمة ، وأنه لا يحل لأحد مهما كان أن يفرض فيها فرضا أو يقطع منها جزءا بغير وجه حق وهذا الأصل ثابت من الكتاب والسنة والآثار وأقوال الفقهاء واجماع الأمة (١)

(٣) أن الفقهاء قد تحدثوا عن كثير من أنواع الضرائب التي كانت تفرضها بعض الدول في التاريخ الاسلامي ونصوا على حرمتها وأنها من المكس المحرم وأكل أموال الناس بالباطل . وإذا نظرت في هذه الضرائب المحرمة فانك قد لا تجد الفرق واسعا بينها وبين الضرائب التي عرفت في الوقت الحاضر .

(١) انظر فيما يأتي مبحث تطبيق مبدأ الحرية الاقتصادية والتدخل في التاريخ الاسلامي ص ٢١٢ ومبحث حرية الملك ص ٢٤٥

(٤) كما قد تحدث الفقهاء عن أنواع من الضرائب الجديدة - عدا الضرائب الشرعية المقررة - وذكروا إباحة هذه الضرائب والدليل الشرعى الدال على هذه الإباحة . ويمكن تقسيم الضرائب المباحة فى الشرع الى الأقسام التالية :

(أ) ضريبة التكافل الاجتماعى ورعاية الفقراء والمحتاجين . ويلحق بهذه الضريبة الضرائب الطارئة فى حالة وقوع كوارث عامة ومجاعات ونحو ذلك .
فتفرض الدولة ضريبة على عموم القادرين ، وبالنسبة التى تكفى لسداد هذه الحاجة .

(ب) ضريبة الجهاد فى سبيل الله ، لاعداد الجيوش وتسليحها وتدريبها لنشر الاسلام أوللدفاع عنه وعن أهله وأرضه ، ويمكن أن يدخل فى هذه الضريبة أيضا أجهزة الأمن الضرورية التى تقيمها للحفاظ على أرواح الأفراد وممتلكاتهم وكذا أجهزة القضاء وموظفى الدولة الذين قصروا أنفسهم لقضاء حاجات الأفراد المختلفة . فانه لا يمكن أن تقوم دولة الاسلام بدون هؤلاء ، وقد كان الانفاق عليهم يتم من بيت مال المسلمين ، فاذا لم يكن فى بيت مال المسلمين ما يكفى للانفاق عليهم لزم الجميع كفايتهم .

(ج) ضرائب المشروعات ، لتحقيق مصلحة عامة أو دفع ضرر عام . وهى ضرائب مخصصة للانفاق على مشروعات معينة ثبتت الحاجة اليها كما أنها تقع على المستفيدين منها مباشرة .

(د) تعتبر الرسوم التى تفرضها الدولة مقابل انتفاع الأفراد ببعض الخدمات التى تقدمها ، مما يصح القول بإباحته ، اذا كانت الدولة بحاجة الى هذه الرسوم لاستمرار أداء هذه الخدمة وتحسينها ، وهى تتمشى مع المبدأ الشرعى (الغرم بالغرم) وهو نفس المبدأ الذى تسير عليه ضرائب المشروعات فى الفقه الاسلامى . ويمكن أن تشمل هذه

الرسوم كثيرا من الخدمات التي تقدمها الدولة وهي توفر قسطا لا بأس به من الأموال يساعد الدولة في استمرار تقديم هذه الخدمات وتحسينها وتطويرها ونحو ذلك .

(هـ) وقد تقدم في مسألة الضرائب الجمركية القول باباحة فرض الدول لهذه الضرائب على جميع سلع البلدان غير الاسلامية ، اذا رأت الدولة أن المصلحة في ذلك . وحصيلة هذه الضرائب تنفقها الدولة في أوجه النفقات العامة دون تحديد مثلها في ذلك مثل الأموال التي ترد للدولة من استغلال الثروات الطبيعية وأملاك الدولة ونحو ذلك . وبالتالي يصح أن تخصص الدولة هذه الأموال للانفاق على الخدمات الضرورية التي ترى الدولة وجوب تعميمها دون مقابل ، كالصحة والتعليم مثلا .

شروط الضرائب الاسلامية :-

بعد أن تحددت أنواع الضرائب الاسلامية المباحة ، يمكن أن نتلخص هنا - وعلى ضوء ما تقدم تفصيله - أهم الشروط والضوابط لهذه الأنواع من الضرائب :-

(١) من أهم هذه الشروط ، عجز بيت المال عن كفاية الحاجة الى هذه الضرائب . وقد نص الفقهاء على هذا الشرط في ضريبة التكافل الاجتماعي ، وضريبة الجهاد ، والضريبة الخاصة بتحقيق مصلحة معينة كما تقدم تفصيله في هذا المبحث . ويستثنى من هذا الشرط الضريبة الخاصة ، التي خصصت لنفقة عرف المستفيد منها مباشرة ، كما تقدم .

(٢) ويشترط في هذه الضرائب تحقق الضرورة الداعية لفرضها ، ووجوب المصلحة في ذلك ، كما هو ظاهر في أنواع هذه الضرائب . وليس الأمر مطلق اجتهد ، أو لمجرد سيادة الدولة على أراضيها ومواطنيها ، وثبوت الحق لها في فرض الضرائب لذلك .

(٣) أن تقدر هذه الضرائب بقدر الحاجة دون زيادة . فإذا كانت هذه الضرائب لم تبح ^{للحاجة} الا للضرورة ، فإن القواعد الفقهية تقضى بأن (الضرورة تقدر بقدرها) (١) وعليه فإن نسبة هذه الضرائب تحددها الحاجة الداعية الى فرضها . وقد ترتفع وقد تنخفض بحسب الحاجة . الا أن هذا كله لا يؤدي الى استئصال الأموال ، فإن الضرر لا يزال بضرر أعظم . (٢)

(١) ابن نجيم ، الأشباه والنظائر : ٨٦ . السيوطي ، الأشباه والنظائر :

(٢) السيوطي ، الأشباه والنظائر : ٨٧ .

(٤) ويشترط في الضرائب الاسلامية أن تكون مؤقتة ببقاء الحاجة الداعية لها . أى أنها ليست ضرائب دائمة ودورية ، تقتطع في أوقات محددة كالضرائب الحديثة . ولكنها ضرائب تفرض بأسباب وضرورات محددة وتزول بزوالها ، فان (ما جاز لضرر بطل بزواله) (١) كما هي القاعدة الفقهية . وقد أشار الى هذا الامام الجويني عند حديثه عن ضريبة الجهاد ، فذكر أن الامام يوقف هذه الضريبة اذا توفر له من المال ما يكفي قال : " . . ثم ان اتفقت مغانم ، واستظهر بأخماسها بيت المال ، وغلب على الظن ان اطراد الكفاية الى امد مظنون ونهاية ، فيفيض حينئذ وظائفه ، فانها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية . . " (٢)

(٥) ومن شروط الضرائب الاسلامية أن تكون مخصصة للانفاق على مصارف معروفة ، أى أنها لم تخصص لسد النفقات العامة للدولة دون تحديد ، بل لا بد أن يتحدد وجه الانفاق أولاً (٣) ، فيعرف ما هو من قبيل الجهاد أو التكافل وما هي المشروعات التي يراد الانفاق عليها .

(٦) وفي مسألة ضريبة التكافل لا بد أن تثبت حاجة الفقير الماسة وعجزه عن العمل والكسب لنفسه ، حتى لا تكون هذه الفريضة مدعاة الى التواني والكسل والبطالة .

(٧) وفي ضرائب المشروعات لا بد من توفر عدة شروط ، كشرط بقاء الحاجة الى الأموال بعد استغلال الدولة لجميع ثرواتها ، وشرط عدم توسع الدولة في الدخول في المشروعات التي يمكن قيام الأفراد بها . وشرط التفريق في هذه المشروعات بين ما المنفعة فيه عامة لا يمكن حصر المستفيد منها فتكون الضريبة فيه عامة ، وبين ما المنفعة فيه خاصة بفئة يمكن حصرها فتخصص الضريبة بهم .

(١) ابن نجيم ، الأشباه والنظائر : ٨٦ ، السيوطي ، الأشباه والنظائر : ٨٥

(٢) غياث الأمم : ٢١٠ .

(٣) ويستثنى من ذلك الضرائب الجمركية التي لا يتحدد وجه انفاقها ويكفى في ضربها ظهور المصلحة . وكذا رسوم الخدمة .

حدود الضريبة في الاسلام وحدود القدرة التي تتعلق بالمولين :-
=====

حدود الضريبة :

تقدم القول بأن الضرائب في الاسلام تباح للحاجة وتقدر بقدرها وهذا يعنى أن نسبة الضريبة تحددها الحاجة الداعية اليها ، فهي قد ترتفع وقد تنخفض بحسب هذه الحاجة ، بل قد تلغى تماما ويصبح فرضها أمرا غير شرعى فى حالة عدم تحقق الحاجة أو توفّر الأموال لدى الدولة ونحو ذلك ، وبالتالي فإنه لا يمكن تحديد نسبة محددة يجب الالتزام بها دائما . إلا أن القاعدة التي يجب الالتزام بها فى هذه المسألة هي أن تكون هذه الضرائب فى حدود قدرة الممول ، بحيث لا تؤدى الى استئصال الأموال والحاق الضرر بالناس ، فإن الضرائب اذا كانت أباحت للضرورة ، فإن القاعدة الشرعية تقضى بأن الضرر لا يزال بضر أعظم .

حدود قدرة الممولين :

لقد أشار الفقهاء فى شأن الضرائب الشرعية أنها تعم جميع القادرين ، فقال الجوينى عند حديثه عن ضريبة الجهاد : " فيشير على كل الأغنياء فى كل صقع بأن يبذلوا من المال ما يقع به الاستقلال " (١) ، وقد أشار الجوينى أيضا الى امكانية تخصيص هذه الضريبة ببعض القادرين فقال : " فاذا اقتضى رأى تعيين أقوام على التنصيب ، يعرض لهم على التخصيص ، ونظر الى من كثر ماله وقل عياله وقد يتخير من خيف عليه من كثرة ماله أن يطغى ، ولو ترك لفسد ، ولو غرض من غلوائه قليلا لأوشك أن يقتصد ويستد " (٢) إلا أن الجوينى ذكر أن هذا التخصيص قد يسبب وجوب

(١) غياث الأمم : ٢٠٠ . وانظر : الغزالي : شفاء الغليل : ٢٣٦ .

(٢) غياث الأمم : ٢٠١ .

حزازات فى النفوس ، فقال : " ولو عين الامام أقواما من ذوى الشروة واليسار لجبر ذلك حزازات فى النفوس ، وفكرا سيئيه فى الضمائر والحدوس (١) " وفى شفاء الغليل : " ثم اليه النظر فى توظيف ذلك على وجوه الغلات والثمار ، كي لا يؤول تخصيص بعض الناس به الى ايغار الصدور وإيحاش القلوب (٢) لكن يمكن القول بأن فى تخصيصها على أصحاب الغلات والثمار أو غيرهم ايغاراً للصدور وإيحاشاً للقلوب ، لما فيه من ترك العدل . فالأولى اذا هو القول بأن هذه الضرائب تعم جميع القادرين على السواء دون تخصيص سواء أكانوا أصحاب أرض أم تجارة أم صناعة أم غير ذلك ، وينسب يستوى فيها الجميع . وإذا كانت هذه الضرائب تخصص بالقادرين ، فان هذا يعنى أن هناك بعض الأفراد الذين لا يلزمهم الدفع ويعفون من هذه الضرائب ، وقد أشار الفقهاء الى حد الاعفاء من هذه الضرائب وهو كفاية سنة لهم ولمن ينفق عليهم ، كقول الهيثمى فى شأن ضريبة التكافل : " ودفع ضرر المعصوم من المسلمين وأهل الذمة والأمان ، على القادرين ، وهم من عندهم كفاية سنة لهم ولمعومهم " (٣) ، وعلى هذا يمكن القول بأن من يملك زيادة على كفاية السنة له ولجميع من ينفق عليهم من حيث الطعام والملبس والدواء والسكن ونحو ذلك فانه يلزمه دفع الضريبة ، ومن كان دون ذلك أعفى منها .

أما ما هو حد كفاية سنة ؟ فهذا ما لا يمكن البت فيه بقسول واحد ، وانما يختلف الأمر فيه بحسب المكان والزمان وتكاليف المعيشة ونحو ذلك . وبالتالي فانه يترك تقدير مستوى الكفاية لأهل الاختصاص فى كل بلد وفى ذلك الوقت .

(١) المصدر نفسه : ٢٠٩ ، ٢١٠ .

(٢) الغزالي ، شفاء الغليل : ٢٣٦ . وانظر المستقصى : ٣٤ / ١ .

(٣) تحفة المحتاج : ٢٢٠ / ٩ .

ولابد هنا من مراعاة الأعباء العائلية والمسئوليات الاجتماعية المختلفة ، لما تقدم من ^{أن} مستوى الكفاية لا يتخصص بالفرد الذي تفرض عليه هذه الضريبة ، وإنما يشمل ويشمل جميع من يلزمه الانفاق عليهم من ذريته أو أقربائه الذين يلزمه شرعا نفقتهم .

مزايا الضريبة الخاصة في الاسلام والعيوب والمشاكل التي يمكن أن تـرد عليها :

مما تقدم يمكن القول بأن الضرائب المباحة في الاسلام إما أن تكون ضرائب عامة تشمل جميع القادرين كضريبة الجهاد وضريبة التكافل الاجتماعي وضريبة المشاريع الضرورية التي يصعب تجزئة المنفعة فيها وتحديد المنتفعين ، ونحوها أيضا الضرائب الجمركية ، وأما أن تكون ضرائب خاصة وهي التي خصصت للمشاريع المحلية الخاصة التي عرف المنتفع منها وأمكن تحديد مقدار النفع .

والضريبة الخاصة هذه لها عدة مزايا بالرغم من أنه يمكن أن تـرد عليها عيوب ومشاكل الضريبة المحلية ، والتي من أهمها المصاعب العملية التي تعترض تطبيق مثل هذا النوع من الضرائب ، من حيث كبر حجم ادارات الضرائب وسعة انتشارها ، وما يصاحب ذلك من تكاليف عالية قد تودي بجزء كبير من حاصل هذه الضريبة ، وبالتالي الاخلال بقاعدة الاقتصاد في جمع الضريبة ، والتي تقضى بأن يتم جمع الضرائب بأقل كلفة ممكنة . ومع هذا يمكن القول إن هذه التكاليف العالية يمكن تلافيها أو التخفيف منها ، إذا علم أن هذا القسم من الضرائب الاسلاميه يحصل له نوع من الرقابة الذاتية والخارجية يؤديان بالتالى الى تقليل حاجة الدولة من المحاسبين والمراجعين والمحققين ونحوهم . أما الرقابة الذاتية فهي شعور المسلم بأنه يؤدي واجبا وحقا لازما فيؤدي به عن طواعية وصدق وأمانة في حين تتمثل الرقابة الخارجية في بقیة الممولين فانهم اذا علموا أن هذه التكاليف ستوزع عليهم تأكدوا بأن أى تهرب يعنى زيادة حصة الباقيين مما يجعلهم يمارسون نوعا من الرقابة الخاصة بهم . فاذا أضيف الى ذلك القول بأن الدولة في الاسلام يحق لها أن تجمع الزكاة ، وهي ركن من أركان الاسلام وعبادة يمارسها

المسلم مما يجعل نسبة التهرب فيها قليلة ، وبالتالي فانه يسهل على الدولة جمع هذه الضرائب بالاستعانة بالسجلات والاحصاءات والبيانات المتوفرة عن الممولين في فريضة الزكاة .

أما أهم المزايا التي تتصف بها هذه الضريبة فيمكن بيانها على النحو التالي :-

(١) تعتبر هذه الضريبة قيـداً على سلطة الدولة من حيث فرضها وتحديد نسبتها وانفاقها . فان الدولة لا تفرضها الا لمصلحة حقيقية وتتحدد نسبتها بما يكفي تحقيق هذه المصلحة . وبالتالي لا يحق للسلطة أن تفرض الضرائب وتضع النسب العالية دون مبرر . وأيضاً فإن في هذه الضرائب ضمان انفاقها لما خصصت له ، حيث يصعب صرف هذه الأموال في غير طرقها أو اختزالها أو نحو ذلك ، لأن هذه الضرائب تخصص لمشاريع محددة ، فاذا لم تنفق عليها أمكن أن يسأل حينئذ . لماذا لم يتم ذلك ؟ وأين صرفت هذه الأموال ؟ .

(٢) وأيضاً فان في هذه الضرائب ضمان الانفاق على المصالح الحقيقية للأمة والمشاريع الهامة والضرورية ، وذلك لما تقدم من اشتراط الضرورة في جمعها وتحقيق المصلحة الظاهرة فيها . وهذا يعني أن تخصص الضرائب في الاسلام قدر الامكان للانفاق على مصالح حقيقية ولموسة للمجتمع ، مما يضيف القدرة والقوة والنماء للمشاريع التأسيسية ورأس المال الثابت في المجتمع ، كما رأيت من خلال الأمثلة التي ذكرها الفقهاء (كرى النهر) .

أما المشاريع الكمالية والترفيهية ، فانه ليس من حق الدولة أن تفرض الضرائب لأجلها ، وخصوصاً مع وجود الضروريات التي لم تستكمل ، وامكانية قيام الأفراد بمثل هذه المشاريع بأنفسهم .

(٣) وفى هذه الضرائب نوع من الرقابة قد لا يتحقق فى الضرائب المعتادة وهى رقابة من شقين :

(أ) رقابة فى التحصيل ذاتية وخارجية - كما تقدم - مما يؤدى الى قلة التهرب من الدفع ، والذى يعتبر ظاهرة معتادة فى الضرائب الحديثة .

(ب) ورقابة فى التنفيذ ، فانه لا بد أن يصرف المبلغ لما خصص له وفى مدته وبشروطه ، فان الذين يمولون هذا المشروع هم الذين يستفيدون منه ، وهم الذين يمارسون الرقابة عليه .

(٤) وفى هذه الضرائب نوع من المنافسة المطلوبة بين المناطق ، فان الأفراد اذا أحسوا بأن تنمية بلد هم منهم ولهم ، استشعروا نوعا من المسؤولية ، وحفزتهم غرائزهم الطبيعية على ألا يكونوا أدنى من غيرهم . لكن ان اعتاد الأفراد أن تكون الدولة دائما هى مصدر التنمية الوحيد ، فانهم يتكاسلون ويطمثنون للدولة . بل قد تتقاصر همهم عن فعل ما هو مطلوب منهم وما هو من صميم اختصاصهم انتظارا لأن تفعل الدولة ذلك .

(٥) التخفيف من المركزية . فجعل الضرائب خاصة يؤدى الى أن تقوم كل بلدة بتقدير حاجتها الضرورية ونفقاتها اللازمة ، وسيكون هذا التقدير أكثر صحة ودقة نظرا لمعرفةهم بذلك وارتباطهم بهذه المشاكل والحاجات . وفى هذا أيضا تخفيف من قيود المركزية والتي يصحبها دائما التأخير والتعقيد الإدارى .

(٦) وفى هذا النوع من الضرائب تتحقق العدالة فى أقرب وجه ، نظرا لارتباطها بالمنفعة . بالرغم مما يمكن أن توصف به من اختلال شرط

العدالة بالنسبة للفقير ، حيث أنه لا ينظر الى قدرته للدفع بل ينظر لمقدار النفع الحاصل له . الا أن الحقيقة هي أن ارتباط مقدار الدفع بمقدار النفع هو أقرب الطرق للعدل في نظر الشرع ، وهو معنى المبدأ (الغرم بالغنم) . لكن ان وجد فقير لا يستطيع الدفع فإنه يوجد في التشريع الاسلامي ضريبة خاصة بالفقراء كما أن الفقير معنى من الضرائب العامة . فالفقير في الاسلام اذا معنى من الضرائب العامة في حدود معينة ، وله الحق أيضا في قبض ضريبة خاصة به .

وأیضا فان الضرائب الخاصة ^{شخصية} ضرائب مباشرة ، وهي صفة تكاد تكون عامة في التكاليف المالية الشرعية وبالتالي فإنها تكتسب ميزات الضرائب المباشرة ، والتي من أهمها مراعاة مصلحة الفقير .

العلاقة بين أحكام الفرائض المالية في الشرع ومسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة :

من خلال النظر في مسائل هذا المبحث يمكن الخروج بعدة نقاط رئيسية تتعلق بمسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة ويمكن اجمالها فيما يلي :

(١) لقد منح القانون الدستوري الوضعي الدولة في الوقت الحاضر حق فرض الضرائب في أموال الأفراد ، وتحديد نسبها وأوجه صرفها والالتزام بذلك ، بموجب حق السيادة للدولة على اقليمها وعلى الأفراد القاطنين على أراضيها . وهذه السيادة تعنى - كما تقدم - سلطة الأمر والنهي العليا ، التي تجعل من حق أصحابها وضع التشريعات والنظم واجبة النفاذ . الا أن السيادة بهذا المعنى لم تمنح في التشريع الاسلامي للسلطة والدولة ، بل السيادة في التشريع الاسلامي لله سبحانه ، فهو المشرع وحده (١) . وبالتالي فان فرض الضرائب ونحوها من التكاليف والتشريعات المالية لا بد - من أجل أن تكون واجبة النفاذ في الاسلام - أن يأتي في الشرع ما يدل عليها فلا يترك أمرها للدولة ابتداءً بمجرد السيادة .

وفي هذا قيد على سلطة الدولة في التدخل في أملاك الأفراد بمجرد الرأي ، وكذا تدخلها في الحرية الاقتصادية الممنوحة للأفراد بصفة عامة . وهذا هو معنى المبدأ المتفق عليه في التشريع الاقتصادي الاسلامي ، من أن الأصل في أموال العباد التحريم ، وأنه ليس لأحد فيها اقدام ولا إحتجام الا بدليل من الشرع .

(١) انظر فيما تقدم مبحث الدولة في الاسلام ص ٣

(٢) وإذا نظرت في التكاليف المالية التي فرضها الشرع في أموال المسلمين ، لم تجد فريضة ثابتة ودورية ومحددة النسبة سوى فريضة الزكاة . ويمكن بالنظر في هذه الفريضة استخراج الأمرين التاليين :

(أ) أن الحرية الاقتصادية الفردية واستثمار الفرد بجميع ما يملكه ليس أمراً مطلقاً في التشريع الإسلامي بل قد جعل الشرع لهذا الاستثمار حدوداً ، وهي القيام بحاجة الفقير والمضطّر ، وكذا حفظ الإسلام وأهله ودياره ورفع علم الجهاد وحفظ أمن البلاد ، باعتبار الانفاق للجهاد في سبيل الله أحد مصارف الزكاة . فلا يستأثر الفرد بما يملك مادام أن هذه الحاجات لم تقض . وبالتالي فقد ذكر الفقهاء صحة فرض الضرائب على القادرين لسداد حاجة الفقير وحاجة الجهاد إذا لم تسدها فريضة الزكاة ، ولا أموال بيت المال وبالشروط التي سبق ذكرها .

(ب) وإذا نظرت في نسب فريضة الزكاة وهي ٢.٥ % في أغلب الأموال أو ٥ % ، أو ١٠ % في بعض الأموال ، وجدت أنها نسب سهلة وميسرة للمالك . مما يدل على أن الشرع حريص على تخفيف الأعباء المالية على الأفراد ، ليطمئنوا على حقوقهم وعلى خلوص ثمره جهودهم لهم ، مما يوكي غرائزهم ، ويشحذ همهم ويدعوهم لمواصلة العمل والانتاج . فلم يعرف التشريع الإسلامي الضرائب العالية والنسب التي تكاد تأتي على الدخل كله ، ولا السياسات المالية التي تتقصد الأغنياء لتمحق ما تحت أيديهم . تجد هذا واضحاً إذا نظرت في نسب الزكاة ، وإذا علمت أن الشرع لم يجعل فرضاً دورياً ثابتاً في أموال الأفراد سواها .

(٣) وقد ذكر في هذا المبحث آراء الفقهاء في شأن ضرائب المشروعات

العامّة التي لاتجد الدولة بدا من القيام بها لتحقيق مصلحة الأفراد جميعاً ودفع الضرر عنهم . وبالنظر في هذا النوع من الضرائب يمكن استخراج الأمرين التاليين :

(أ) أن هذه الضرائب محدودة ومؤقتة ببقاء الحاجة إليها وعجز بيت المال عن القيام بها ، فإذا لم تثبت الحاجة لهذه المشروعات أو توفّر لبيت مال المسلمين مال من طرق أخرى عدا الضرائب كاستثمار الشروات الطبيعية مثلاً ، فإن فرض هذه الضرائب يتوقف ، فهي ليست حقّاً دورياً ثابتاً في أموال الأفراد .

(ب) أن الدولة لا تقدم على تنفيذ هذه المشاريع والزام الأفراد بدفع تكاليفها ، إلا إذا عجز الأفراد عن القيام بها بأنفسهم . وهذا يبين الأصل المعمول به في التشريع الاقتصادي الإسلامي ، وهو — أن شكل المشروعات بصفة عامة فردى ، وأن عمل الدولة مكمل لعمل الأفراد لا منافس له ، وقد تقدم نقل صاحب الهداية في شأن مسألة كرى النهر وهو : " فإن لم يكن في بيت المال شيء فالإمام يجبر الناس على كرىه ، أحياناً لمصلحة العامة ، إذ هم لا يقيمونها بأنفسهم " (١) فكأنه بهذا ، يشير إلى أن الأفراد لو كانوا يقيمون هذه الأمور بأنفسهم لما احتج إلى أن تقوم السلطة على القيام بها ، وخصوصاً في مسألة كمسألة إصلاح الأنهار الكبيرة . وتجد هذا الأصل واضحاً من خلال حديث الفقهاء عن الصناعات وأنواع الحرف والمهن والأعمال التي يحتاج إليها المسلمون في حياتهم اليومية ، فقد ذكروا أن هذه الأمور فروض كفاية على مجموع الأفراد ، فجعلها فرضاً عليهم يدل على أن أصل القيام بها إليهم . (٢)

(١) المرغيناني ، الهداية مع شرحها نتائج الأفكار : ١٤٦/٨ .

(٢) انظر مبحث التخطيط فيما يأتي ص (٥٢٩)

(٤) وبالنظر فى شأن الضرائب الجمركية فى الشرع يمكن ملاحظة مايلى :

(أ) أن الأصل المعمول به فى التشريع الاقتصادى الإسلامى هو حرية التجارة بين بلدان العالم الإسلامى وأقاليمه ، وأن الشرع لم يبيح فرض الضرائب ووضع القيود والعوائق فى سبيل حركة التجارة وانتقال السلع بين البلدان الإسلامية . وكذا يمكن أن يقاس على هذا انتقال الأموال والعمالة ونحوها ، فالقيود التجارية والحدود السياسية بين المسلمين ليست شرعا يتبع .

(ب) أما سلع وأموال البلدان غير الإسلامية فانه يصح أن تفرض عليها الضرائب وتوضع لها من القيود ما يحقق مصلحة المسلمين عامة .

(٥) يمكن للضرائب المباحة فى الإسلام أن تحقق كثيرا من الآثار الاقتصادية كتحقيقها لهدف تقليل التفاوت بين الدخول عن طريق الضرائب التى تخصص للتكافل الاجتماعى ونحو ذلك من الآثار التى سبق الحديث عنها فى فريضة الزكاة . (١) وأيضا فان ضريبة المصاريع يمكن أن تساهم فى قيام الهياكل الأساسية للاقتصاد وتوفير رأس المال الثابت المادى والاجتماعى . كما أن ضريبة الجهاد ستساهم فى توفير الاستقرار السياسى والأمنى للبلد الذى لا تقل أهميته لأى عملية تنمية اقتصادية عن أهمية توفير الهياكل الأساسية .

الا أن الذى تجب ملاحظته هنا هو أن الضرائب الشرعية يجب أن يسلك بها المسلك الشرعى كما تقدم فى مبحث الضرائب من ذكر صفاتها وشروطها ونحو ذلك ، وهذا يعنى عدم التسليم بمنهج الضرائب الحديثة فى تحقيق كثير من الأهداف الاقتصادية ، كتحقيق هدف تقليل التفاوت فى

الدخول بين الطبقات عن طريق الضرائب التصاعدية وكذا الضرائب العالية التي تفرض على التركات ونحو ذلك .

(٦) يمكن للدولة في الاسلام أن تمارس كثيرا من السياسات المالية المباحة بالإضافة الى الضرائب المباحة - عن طريق نفقاتها العامة من الأموال العامة التي تملكها ، كالأموال التي تعود اليها من استغلالها للثروات الطبيعية ، أو من الضرائب الجمركية ، أو الأملاك الخاصة بالدولة ونحو ذلك . كسياسة الإعانات وتشجيع انتاج أو تصدير بعض السلع ، وكذا الانفاق على القطاعات الاقتصادية الرائدة ، وتوفير الهياكل الأساسية للتنمية الاقتصادية . وأيضاً فإن الدولة في الاسلام يمكنها عن طريق نفقاتها العامة أن تساهم في رفع دخول الطبقات الفقيرة وتقريب التفاوت قدر الامكان ، وهو المنهج الذي اختاره الشرع وارتضاه ، كما في قصة فيء بني النضير ، قال تعالى : (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما أتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب) (١) وعليه فإن كل الأموال التي تؤول الى الدولة ويصير أمر انفاقها اليها ، يلزم الدولة حينئذ أن تتصرف فيها بما يحقق المصلحة العامة للمسلمين بما في ذلك رفع مستوى معيشة الطبقات الفقيرة .

المبحث السادس

=====

التطبيق العملى فى التاريخ الاسلامى لمبدأ الحرية الاقتصادية

=====

وتدخل الدولة

=====

يمكن للمتبع لتاريخ العمل بالمنهج الاسلامى منذ بدء نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى الوقت الحاضر بعد أن برزت - مسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة كمسكلة ومثار نزاع وخلاف - أن يخرج بنتيجة واحدة مفادها أن الحرية الاقتصادية الفردية استمرت - طيلة هذا التاريخ - أصلاً معمولاً به ويسير بموجبه ووفق قوانينه النظام الاقتصادي الاسلامى ، وأنه لم تنشأ فى تاريخ الاسلام حكومة عملت على إلغاء هذه الحرية أو تعطيلها من أصلها ، بمعنى أن الأفراد مازالوا يتمتعون فى التاريخ الاسلامى بحرية التصرف فى جميع الأنشطة الاقتصادية المباحة ، فحرية ممارسة الفرد للعمل المباح الذى يختاره مكفولة له دون قسر أو منع ، وكذا حرية تعاقدّه مع الآخرين بموجب الرضى بينهم ، وحرية الانتاج والتملك والاستهلاك والاستثمار كذلك . وما زال السوق فى تاريخ الاسلام يعمل بموجب قوانينه الطبيعية ، فتنشأ خلاله أسعار السلع والخدمات بحسب قوانين العرض والطلب دون تأثير خارجى .

أما الدور الذى قامت به الدولة فى تاريخ الاسلام فانه لا يتناقض مع هذا الأصل ولا يلغيه ويبطل العمل به ، وهو لا يعد وأن يكون استثناء على هذا الأصل ، وهو يهدف الى ترشيد الحرية الاقتصادية وتهذيبها ، ومراقبة سيرها لئلا تؤدي الى الاضرار بالفرد والمجتمع . أما إلغاء هذه الحرية من حيث الأصل ، وتولى الدولة ومؤسساتها تسيير النشاط الاقتصادي وفرض القوانين والأنظمة التى تضعها ، فهو أمر لم تقم به ولم تفكر فيه دولة من دول الاسلام فى تاريخه الطويل ، بل ان مثل هذا الفكر يتناقض مع

مع مبادئ العمل والتشريع الاسلامى .

ففى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان الأفراد يمارسون مختلف الأعمال المباحة - من زراعة ورعى وتجارة وبعض المهن التى يجيدونها - بمحض حريتهم واختيارهم - ولم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أوجب على فرد الدخول فى عمل ليس له فيه اختيار ، أو منعه من عمل مباح اختار الدخول فيه . وقد كان الأفراد يجنون ثمرة هذه الأعمال ويختصون بها وحدهم فقد تملك الصحابة الأموال على اختلافها وتوسعوا فى هذه الملكيات (١) . ولم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم ما يفيد أنه عمل على محاربة هذه الملكيات أو القضاء عليها ، بل نقل عنه ما يفيد وجوب صيانة هذه الأملاك وحرمة الاعتداء عليها وفرض العقوبات على المعتدين (٢) ، مادام أن أصحابها اكتسبوها من المباح ، ويعملون على انفاقها فى المباح ، ويؤدون الحقوق الشرعية الواجبة فيها ، وفى مقدمتها حق الزكاة . وقد نشأت حرية السوق التى جانب حرية الأفراد فى التعامل فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، إذ لم يزل السوق يعمل بموجب قانون العرض والطلب ، فترتفع الأسعار وتنخفض بحسب الكمية المعروضة من السلع ومقدار الطلب عليها ، دون أن ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه تدخل للتأثير فى حرية السوق وسير السعر الطبيعى ، بل الذى نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك ، مما يفيد التأكيد على حرية السوق ، ووجوب المحافظة عليها وحرمة التدخل للتأثير فيها ، فقد روى أصحاب السنن عن أنس - رضى الله عنه قال : " قال الناس : يا رسول الله - غلا السعر ، فسعر لنا ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : ان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق ، وانى لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبنى بمظلمة من دم ولا مال " (٣) . فامتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عن التسعير مع وجود

(١) انظر: الشيخ عبد الحى الكنانى ، التراتيب الادارية : ٣٩٧/٢ .

(٢) انظر ما يأتى فى مبحث مشروعية الملكية الفردية ص (٥٤٢) .

(٣) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٩٢/٥ . وانظر أحكام التسعير فى الاسلام مفصلة فى مبحث نظام السوق فى الاسلام ودور الدولة فيه فيما يأتى ص ٤٢٦ .

الغلاء ، ووصفه للدخول فى ذلك بأنه ظلم ، يدل على حرصه صلى الله عليه وسلم على بقاء السوق خالية من تدخل السلطة فى قوانينها ومسايرها الطبيعية ، والذي متى بدأ لا يمكن أن يقف عند حد ، وقد يصل الى إلغاء حرية السوق تماما وإلغاء حرية الأفراد الاقتصادية كذلك . وكما امتنع الرسول صلى الله عليه وسلم عن التدخل فى حرية السوق بالتسعين فقد منع صلى الله عليه وسلم الأفراد جميعا من أى عمل من شأنه أن يؤثر فى حرية السوق واعتبر هذا العمل لاغيا ومن حق الدولة أن تعمل على إبطاله كالاختكار أو الغش والتدليس ونحو ذلك ، حتى أنه صلى الله عليه وسلم كان يتفقد الأسواق بنفسه ، ويمنع جميع صور الغش والمعاملات الفاسدة (١) وقد استمر العمل بهذا المنهج المأخوذ من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم فى زمن الخلافة الراشدة ، فبقيت حرية الأفراد فى التعامل وحرية السوق وحرية الملك والتصرف فيه ، هى الأصل الذى يجرى العمل به ، كما كان عليه الأمر زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، دون أن يقوم أحد من الخلفاء الراشدين بدور يصح أن يوصف بأنه قد أدى الى إلغاء هذا الأصل أوقيد به بقيود تخرجه عن طبيعته . (٢) . وقد روى أبو داود عن عمر بن الخطاب -رضى الله عنه - أنه قال : " انى لم أبعث عمالى ليضربوا بأبشاركم ، ولا ليأخذوا أموالكم فمن فعل به غير ذلك فليرفعه الى أقصاه منه (٣) . " فليست مهمة الولاة

(١) انظر مبحث الحسبة فيما يأتى ص (٢٨٩)

(٢) قد استدل بعض الباحثين فى الاقتصاد الإسلامى فى الوقت الحاضر ببعض الروايات المنقولة عن عمر -رضى الله عنه - فى مسائل كثيرة على إباحة كثير من أساليب التدخل فى النشاط الاقتصادى ، كالتأميم وتحديد الملكية ونحو ذلك . وسيأتى ذكر هذه الاستدلالات وبيان وجه الحق فيها ، وإن مذهب -عمر رضى الله عنه - لا يخرج عما كان عليه العمل زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وزمن أبى بكر -رضى الله عنه - . انظر مباحث : حكم توظيف الأموال واستثمارها . حكم التأميم ، حكم تحديد الملكية فيما يأتى

(٣) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٣٢٧/٦ .

فى نظر عمر - رضى الله عنه - هى ارهاب الأفراد والاستيلاء على أموالهم بل مهمتهم أسمى من ذلك وهى اقامة العدل وحفظ الحقوق واستيقاء الدين وقد نقل ابن الجوزى هذا الأثر عن عمر رضى الله عنه ، وفيه زيادة من قول عمر وهى : " ألا تضربوا المسلمين فتزولهم ولا تمنعوهم حقوقهم فتكسروهم " (١) فتسلط الدولة على الأفراد وارهابهم وإذلالهم محرم شرعا ومنع الدولة الأفراد من أخذ حقوقهم يؤدى فى نظر الخليفة عمر - رضى الله عنه - الى الكفر . ولا شك أن حق الفرد فى ممارسة حريته الاقتصادية التى منحها اياه الشرع ، يأتى فى مقدمة هذه الحقوق ، كما هو ظاهر من الأثر السابق المروى عن أبى داود . بل قد أشار عمر - رضى الله عنه - الى ثبوت حق الحرية للفرد سواء كانت حرية اقتصادية أم غيرها وأنه لا يحل للسلطة انتهاك مثل هذا الحق على العموم ، كما فى قصة المصرى الذى ضربه محمد بن عمرو بن العاص ، فاشتكى الى الخليفة عمر بن الخطاب ، فأمر بالقصاص من الجانى ، ثم قال لابيهِ عمرو بن العاص - رضى الله عنه - وكان والياً على مصر : " أيا عمرو ، متى استعبدتم الناس ، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟ " (٢)

وقد روى الطبرى بسنده المحاورة التى جرت بين عثمان بن عفان وأبى ذر الغفارى - رضى الله عنهما - ، حينما خرج أبو ذر بمذهبه فى شأن ادخار الأموال وجمعها (٣) ، وفيها أن عثمان رضى الله عنه - قال : " يا أبا ذر ، ما لأهل الشام يشكون ذريك ؟ " (٤) فأخبره أنه لا ينبغي أن يقال : مال الله ، ولا ينبغي للأغنياء أن يقتنوا مالا . وقال : يا أبا ذر عليّ أن أقضى ما عليّ ، وأخذ فاعلى الرعية ، ولا أجبرهم على الزهد ، وأن أدعوهم الى

(١) مناقب عمر بن الخطاب : ٩٥ .

(٢) ابن الجوزى ، مناقب عمر بن الخطاب : ٩٩ . وانظر : السيوطى ، حسن

المحاضرة : ١١ / ٢ . انظر مذهب أبى ذر ومناقشته فيما يأتى ص (٥٩٢)

(٤) أى حدة لسانك وقسوتك .

الاجتهاد والاقتصاد " (١)

ففى قول عثمان - رضى الله عنه - : على أن أقضى ماعلى ، وآخذ ماعلى الرعية . . . الخ اجمال دقيق لوظيفة ولى الأمر الحقيقية فى مثل هذا الشأن . ويمكن تبين هذه الوظيفة من خلال مبدأين رئيسيين فى قول عثمان هذا ، وهما :

الأول : قوله : " على أن أقضى ماعلى ، وآخذ ماعلى الرعية " فهذه هى ===== وظيفة الدولة الرئيسية ، حيث يلزمها أداء الحقوق التى عليها كاملة من تطبيق شريعة الله فى الأرض وحماية أمن الأفراد وديار الاسلام ومنع جميع التصرفات غير الشرعية ، ونحو ذلك من الوظائف التى يلزم الدولة فى الاسلام القيام بها ، وكذا استيفاء الحقوق التى على الأفراد بالزامهم بأداء جميع الواجبات الشرعية التى فرضت عليهم .

الثانى : قوله : " ولا أجبرهم على الزهد ، وأن أدعوهم الى الاجتهاد ===== والاقتصاد " فاذا قام الأفراد بأداء الحقوق الواجبة عليهم شرعا ووقفوا عند حدود الشرع ، فإن دور الدولة حينئذ يقف فى حدود عدم الجبر والزام الأفراد بما لم يلزمهم به الشرع ، وعدم التخلّى عن الارشاد ، بل ان الدولة تتابع نشاطات الأفراد المباحة وترشد هم الى الطرق السليمة وتعينهم على ذلك .

فهذه هى الصورة الصادقة لدور الدولة وللحرية الاقتصادية التى أتى بها الشرع التى تتمثل فى أداء الدولة للحقوق الشرعية التى عليها واستيفائها للحقوق التى على الأفراد ، وماعدا ذلك يبقى على الاباحة وتبقى

(١) تاريخ الطبرى : ٢٨٤ / ٤ . وانظر : صادق ابراهيم عرجون ، عثمان ابن عفان : ١٤١ . منير محمد الغضبان ، أبو ذر الغفارى الزاهد المجاهد : ١٩٤ .

حرية الأفراد في التصرف حينئذ مكفولة من قبل الدولة ، على أن لا تتخلى الدولة عن الارشاد والتوجيه والمتابعة والتخطيط في حدود عدم الجبر واهدار حقوق الأفراد .

ثم استمر العمل بهذا الأصل في زمن دول الاسلام المتعاقبة حيث ظهر المجتهدون وفقهاء المذاهب ودونت الشريعة ، وألفت الكتب المتخصصة لبيان عمل الولاية ، وبيان عمل جهاز الحسبة ، الذي ظهر ونشأ لتطبيق الدور الشرعي للدولة في مراقبة النشاط الاقتصادي . كل ذلك ولا تجرد من يقول أو يعمل بخالفة هذا الأصل ، أو إعطاء الدولة دوراً أوسع للتأثير على نشاط الأفراد وحرية الأسواق .

ويمكن التأكد من هذا القول من خلال النظرة في المذاهب الفقهية التي عرفت وجرى تطبيقها والعمل بها ، ومن خلال آراء فقهاء هذه المذاهب والآثار التي نقلت عنهم . فالتسعير مثلاً بصفته أحد أوجه التدخل الرئيسية في حرية السوق - يعتبر محرماً عند الأئمة الأربعة (١) . وقد نقل عن الامام الشافعي - رحمه الله - قوله : " ان الناس مسيطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم ، الا فسي المواضع التي تلزمهم (٢) " وقد توسع الامام أحمد بن حنبل - رحمه الله - في مسألة حرية العقود والشروط توسعاً يدل على مقدار ما منحت الشريعة للأفراد من حرية في التصرف والتعامل ، وهذا التوسع منه - رحمه الله - لم يكن مجرد رأى واجتهاد ، بل هو أخذ بالسنة والآثار التي اطلع عليها والتي تثبت هذه الحرية . (٣)

وقد كان الامام أبو حنيفة - رحمه الله - أكثر الأئمة أخذاً بمبدأ الحرية

(١) انظر مبحث آراء الفقهاء في حكم التسعير فيما يأتي ص (٤٢٢)

(٢) مختصر المزنى على هامش الأم : ٢٠٩/٢ .

(٣) انظر مبحث حريات العقود والشروط فيما يأتي ص (٢٦٦)

الاقتصادية للأفراد ، حتى أنه يصح أن يقال ان هذا الامام قد وصل في بيان مقدار ما منحت الشريعة للأفراد من حرية اقتصادية ، درجة قد تتجاوز ما وصل اليه كثير من الآخذين بهذا المبدأ في النظم الاقتصادية الحديثة . تجد ذلك ظاهرا في عدة مسائل منقولة عنه . فمن ذلك مثلا مسألة الحجر ، فلا يصح شرعا - في نظر أبي حنيفة - الحجر على الحر العاقل البالغ ، مهما أدت اليه تصرفاته من سرف وتبذير ، لأن هذا الحجر يلغى حرية الفرد في التصرف ، وهذه الحرية هي في نظر أبي حنيفة من أفضل النعم التي منحها ابن آدم ، فلا يصح الغاؤها من أجل المحافظة على نعمة أخرى دونها ، كنعمة بقاء المال في يد الانسان . وأيضا فان المحافظة على الحرية الاقتصادية للفرد هي محافظة على كرامة الفرد وصفته الانسانية ، فاذا حُجر عليه ومنع الفرد من ممارسة هذه الحرية فقد منع من هذه الصفة وألحق بالبهائم التي لا تملك من أمرها شيئا ، ولم يقتصر أبو حنيفة في أخذه بمبدأ الحرية الاقتصادية على مجرد النهي عن الحجر على السفه والمبذر ، بل لقد ذهب الى منع الحجر على المدين المفلس ، حتى وان كان ما يملكه من المال لا يفي بمقدار الدين الذي عليه . (١)

ومثل مسألة الحجر عند أبي حنيفة مسألة حرية المالك في التصرف فيما يملك حتى وان أدى هذا التصرف الى الاضرار بالآخرين ، مادام أنه يتصرف في ملكه تصرفا أباحه له الشرع ، وذلك لأن المالك مطلق التصرف في حقه الخاص فلا يصح الحجر عليه من أجل المحافظة على حقوق الآخرين (٢) . وقد عبّر عن مذهب أبي حنيفة هذا في مسألة الحرية الاقتصادية بعض فقهاء المذهب من بعده ، كقول الكاساني : " حكم الملك ولاية التصرف للمالك في المملوك باختياره ليس لأحد ولاية الجبر عليه الا لضرورة ، ولا لأحد ولاية المنع عنه وان كان يتضرر

(١) انظر ما تقدم في مبحث دليل الحجر ص (١٣٧)

(٢) وهو أيضا مذهب الامام الشافعي - رحمه الله . انظر ما يأتي في حكم

هذه المسألة في مبحث حرية الملكية . ص (٥٦٨)

به ، الا اذا تعلق به حق الغير^(١) فهذا نص فى بيان أن الحرية الاقتصادية هى الأصل المعمول به فى التشريع الاقتصادى الإسلامى ، وهو ما عبر عنه بولاية التصرف فى المملوك بالاختيار ، أى باختيار المالك وحرية التصرف بأنواع التصرفات المباحة . وهو أيضا نص فى بيان أن تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى للأفراد يمتنع فى الاسلام من حيث الأصل ، وهو ما عبر عنه بولاية الجبر على التصرف أو ولاية المنع عنه . وتجد مثل هذا واضحا فى قول السرخسى : " ليس للإمام ولاية النظر فى الملك الخاص لانسان بتقديم غيره فيه عليه ، بل هو فى ذلك كسائر الرعايا ، وانما يثبت له حق الأخذ من المالك عند تحقق الضرورة وخوف الهلاك على المسلمين ، بشرط العوض كما يكون لصاحب المخصصة " (٢) فبين أن الأصل فى الشرع أن الدولة لا تملك حق النظر والتصرف فى الأملاك الخاصة بل هى فى ذلك من حيث الأصل تستوى مع غيرها من الناس الآخرين الذين لا يملكون هذا الحق .

فاذا تبين هذا النظر الفقهى من أقوال الفقهاء وآرائهم ، فانه يصح أن يقال ان السلطة فى هذا العهد لم تخرج عن موجب هذا الأصل ، وانما عملت بما وصل اليه الفقهاء وأثبتوه وأصبح عمل السلطة بمقتضاه . فهذا الخليفة هارون الرشيد يطلب من الفقيه أبى يوسف أن يضع له كتابا يرشده فيه لمسألة من أهم المسائل المتعلقة بوظائف السلطة ، وهى مسألة الأموال من حيث معرفة مصادرها فى الشرع وطرق جمعها وانفاقها ، فوضع له أبو يوسف كتاب الخراج (٣) . وقد ضمنه وجوب مراعاة السلطة للعدل والابتعاد عن ظلم الرعية والمحافظة

(١) بدائع الصنائع : ٤٠١٢/٨ .

(٢) المبسوط : ٢٠٣/٢٣ .

(٣) جاء فى مقدمة كتاب الخراج لأبى يوسف قوله : " ان أمير المؤمنين أيدته الله تعالى سألتني أن أضع له كتابا جامعاً يعمل به فى جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالى (الجزية) وغير ذلك مما يجب عليه النظر فيه والعمل به ، وانما أراد بذلك رفع الظلم عن الرعية والصالح لأمرهم . . . ص ٣

على حقوق الأفراد التي ثبتت من خلال النصوص والآثار المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وأئمة السلف . وذكر أنه ليس من حق السلطة أن تعتدى على أموال الأفراد بغير حق ، كقوله : " وليس للامام أن يخرج شيئا من يد أحد الا بحق ثابت معروف " (١) وأيضا فقد ألغت الكتب العديدة المتعلقة بوظائف السلطة بصفة عامة ، كالأحكام السلطانية للماوردي ، والأحكام السلطانية لأبي يعلى ، والكتب المتعلقة بوظيفة السلطة المالية ، ككتاب الأموال لأبي عبيد وكتب الخراج ليحيى بن آدم وقدامية ابن جعفر وابن رجب وغيرهم . . وكذا كتب الحسبة المتعلقة بوظيفة الدولة فى مراقبة النشاط الاقتصادى ، ولا تجد فى هذه الكتب جميعا ما يخرج عن الأصل المتقدم المعمول به منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل تجد فيها ما يؤيد هذا الأصل ، فتجد مثلا أنهم ينهون عن التسعير وينصون على حرمة (٢) وفى كتاب معالم القرية فى أحكام الحسبة : " ولا يجوز للمحتسب تسعير البضائع على أربابها ، فان المسعر هو الله تعالى فلا يتصرف فيه الامام والوالى " (٣)

فاذا تبين أن العمل بهذا الأصل لم يزل جاريا فى التاريخ الاسلامى منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فان هذا لا يمنع أن تكون بعض التجاوزات لهذا الأصل قد حدثت فى بعض الأوقات ، سواء أكانت هذه التجاوزات من قبل السلطة أم كانت من قبل الأفراد . فقد تقوم السلطات فى بعض الأوقات بالعمل على التأثير على الحرية الاقتصادية للأفراد ، أو توسيع دورها فى الاقتصاد كالقيام بإنتاج أو بيع بعض السلع ونحو ذلك . وقد يقوم الأفراد بتجاوز حدود حريتهم الى التأثير على حريات الآخرين أو التأثير على

-
- (١) الخراج : ٦٥ ، ٦٦ .
 (٢) انظر : أبو يوسف ، الخراج : ٤٩ . الماوردي ، الأحكام السلطانية : ٢٥٦ . أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٣٠٣ . يحيى بن عمر أحكام السوق : ٤٤ .
 (٣) ابن الأخوة ، معالم القرية فى أحكام الحسبة : ١٢٠ .

حرية السوق مثلا بالاحتكار أو ممارسة مختلف التصرفات الممنوعة شرعا . الا أن وجود مثل هذه التجاوزات لا يعنى أن العمل بأصل الحرية الاقتصادية قد تم الغائه ، أو أن هذا التجاوز قد أصبح هو الأصل ، أو أن أهل الفقه والفكر قد أقروا هذه التصرفات ، بل ان هذا التجاوز لا يعدو أن يكون موقوفا ببقاء أصحابه مقبولا من قبل أهل الفقه والفكر .

ويمكن فيما يلي الإشارة الى آراء ثلاثة من أعلام الفقه والفكر الاسلامي ، وقد أثبتوا هذا الأصل المتقدم في الفكر الاسلامي وأشاروا الى التجاوزات التي يمكن أن تحدث للتأثير على هذا الأصل أو الغائه ، سواء أكانت من قبل الدولة أم من قبل الأفراد ، وما هي الحلول الشرعية في مثل هذه الأحوال . وهؤلاء الأعلام هم ، ابن تيمية ، والشاطبي ، وابن خلدون .

أولا : ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) :

لقد تعرض ابن تيمية في كتاباته العديدة لكثير من مسائل الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ، وخصوصا في كتابه الحسبة في الاسلام (١) . وقد قرر هذا الفقيه الكبير الأصل المتفق عليه المعمول به في التشريع الاقتصادي الاسلامي . وهو — ثبوت الحرية الاقتصادية للأفراد ، وحققهم في التصرفات المباحة والكسب المباح ، وحرمة الاعتداء على أملاكهم الشرعية ونحو ذلك .

ويمكن التمثيل لتقرير هذا الأصل من مذهب ابن تيمية بعدة أمثلة من آرائه وأقواله ، فمن ذلك مثلا . . حديثه عن الأصل في المعاملات ، وهل هو الحل أو الحرمة ؟ فذكر أن الأصل في العادات ، وهي ما اعتاده الناس فيما بينهم من المعاملات المختلفة التي يحتاجون إليها - هو الاباحة وأنه لا يصح المنع منها بلا دليل ، لأن الأمر والنهي لله سبحانه وتعالى ، ثم قال بعد أن قرر هذه القاعدة : " وإذا كان كذلك فالناس يتبايعون ويستأجرون كيف شاءوا ، مالم تحرم الشريعة ، كما يأكلون ويشربون كيف شاءوا ، مالم تحرم الشريعة ، وإن كان بعض ذلك قد يستحب أو يكون مكروها ، ومالم تحدد الشريعة في ذلك حدا فييقون فيه على الإطلاق الأصلي (٢) " . كما تحدث أيضا عن حرية العقود والشروط ، فذكر أن الراجح هو إطلاق هذه الحرية للأفراد في معاملاتهم وعقودهم ، وأنه لا يمتنع منها الا ما ورد الشرع بتحريمه (٣) . ومن الأمثلة أيضا حديثه عن مسألة الضرائب التي لم يرد الشرع بذكرها ، فأشار الى أن السلطة قد تتدخل بفرض ضرائب

(١) تجد آراء ابن تيمية في هذه المسائل ومناقشتها متناثرة في عدة - مباحث من هذه الرسالة كمبحث الضرائب ، وحرية العمل ، وحرية العقد والتسعير وتحديد الأجور . . ونحو ذلك . وسيتيم هنا الإشارة الى هذه المسائل فقط ، مع احالة تفصيلها لمواضعها من هذه الرسالة .

(٢) الفتاوى : ١٨ / ٢٩ .

(٣) المصدر نفسه : ١٢٦ / ٢٩ . وانظر ما يأتي ص (٧٧٤)

ليس لها أصل من الشرع ، ومثل لها في وقته بضريبة العقار وسبق الغزل
 وذكر أن هذه الضرائب من الظلم البين (١) . . . وفي مسألة حرية السوق
 ذكر أنه لا يصح التدخل فيها من قبل السلطة للتأثير على هذه الحرية .
 مادام أن قوانين العرض والطلب هي التي سائدة ، والتي عبر عنها بقوله
 : " فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم
 وقد ارتفع السعر ، أما لقلّة الشيء ، وأما لكثرة الخلق ، فهذا إلى الله
 فالزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها اكراه بغير حق " (٢) وقال أيضا
 : " ومعلوم أن الشيء إذا رغب الناس في المزايدة فيه ، فإذا كان صاحبه
 قد بذله كما جرت به العادة ولكن الناس تزايدوا فيه فهنا لا يسعر عليهم " (٣)

وكما تحدث ابن تيمية عن هذا الأصل المقرر في الشريعة الإسلامية
 وعن عدم صحة تدخل الدولة للتأثير عليه بالأساليب غير الشرعية ، فقد
 تحدث أيضا عن التجاوزات التي يمكن أن تحدث من قبل الأفراد بالعمل
 على الإخلال بمبدأ الحرية ، وحرية السوق بالذات ، وذلك نحو القيام
 بالاحتكار والامتناع عن تقديم السلع لرفع السعر ، ونحو التواطؤ من قبيل
 البائعين على رفع السعر ، أو التواطؤ من قبل المشتريين على خفضه ، أو العمل
 على إبطال المنافسة وحصر البيع أو الشراء أو الإنتاج في طائفة معينة
 ونحو ذلك من التصرفات التي تؤدي إلى التأثير على حرية السوق والغشاء
 المنافسة بين الأفراد . وذكر أن مثل هذه التصرفات لا يحل شرعا .
 وأن العمل بمبدأ الحرية الاقتصادية في الإسلام لا يعنى إطلاق هذه الحرية
 للأفراد ، بل هي حرية محدودة بحدود الشرع ، وبالتالي فإن من حق الدولة
 حينئذ أن تتدخل لمنع جميع هذه التصرفات والعودة بنظام السوق السلي

(١) الفتاوى : ٢٨ / ٥٩٠ . وانظر ما تقدم ص (٢٩٥)

(٢) الحسبة : ١٨ .

(٣) المصدر نفسه : ٣٦ .

أصله وشكله الطبيعي . ولا يعتبر تدخلها في مثل هذه الحالة تدخلا في حرية الأفراد أو نقضا للمبدأ الأصلي ، لأنه تدخل يهدف لاعادة الحرية في مسارها الشرعي ، وقد تضطر الدولة في مثل هذه الحالة الى تسعير السلع والخدمات أو الأعمال أو نحو ذلك .

وآراء ابن تيمية في هذه المسألة لا تخرج عن مذهب الجمهور وعن المبدأ الأصل الذي سبق تقريره ، ولكن نظرا لأن أغلب هذه الآراء انصبحت على مناقشة تجاوزات الأفراد لحدود الحرية ، وكيفية منع هذه التجاوزات من قبل الدولة ، فقد يفهم من ذلك أن مذهب ابن تيمية هو العمل بمبدأ التدخل أو تغليب وجعله هو الأصل ، إلا أن هذا الفهم خلاف الواقع بدليل أقواله وآرائه العديدة الدالة على تأييد مذهب الحرية الاقتصادية وبدليل أنه في مناقشاته لمسألة تدخل الدولة لم يخرج عن هذا الأصل كما سيتم توضيحه فيما بعد . (١)

.....

(١) سيأتي تفصيل أقوال ابن تيمية في شأن التسعير وتحديد الأجور ، وبيان أنه في هذه الأقوال لا يختلف منع الأصل الشرعي ومذهب الجمهور انظر مبحث نظام السوق ودور الدولة فيه ص (٣٨٢)

ثانيا : الشاطبي (. . . - ٧٩٠ هـ) :
=====

لقد ناقش الامام الشاطبي في كتابه الموافقات كثيرا من المسائل المتعلقة بموضوع الحرية الاقتصادية وتدخّل الدولة ، واضعا الأسس والمبادئ الرئيسية التي يمكن أن تنبنى عليها هذه المسائل . وقد جرت أغلب هذه المناقشات عند حديثه عن بيان قصد الشارع في دخول المكسلف تحت أحكام الشريعة ، وحديثه عن المقاصد الشرعية وتقسيمه لها الى قسمين : مقاصد أصلية ، ومقاصد تابعة . (١)

ويمكن هنا اجمال آراء الشاطبي المتعلقة بتأصيل مسألة الحرية الاقتصادية والتدخل ، في النقاط الرئيسية التالية :-

(١) ذكر الامام الشاطبي ابتداءً أن التكليف شامل لجميع أفعال العباد وتصرفاتهم ، سواء ما كان منها مطلوب الفعل ، أو ما كان منها مطلوب الترك ، أو ما كان مباحا ، وعليه فإن العبد في دخوله تحت أحكام الشريعة المختلفة ، لا حرية له ولا اختيار من حيث الأصل ، فقال : " المقصد الشرعي من وضع الشريعة اخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا ، كما هو عبد لله اضطرارا . . . وإذا كان كذلك لم يصح لأحد أن يدعى على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشبه العباد وأغراضهم ، اذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة : أما الوجوب والتحريم فظاهر مصادمتها لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار ، اذ يقال له : افعل كذا ، كان لك فيه غرض أم لا ، ولا تفعل كذا ، كان لك فيه غرض أم لا . . . أما سائر الأقسام وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف ، فانما دخلت بادخال الشارع لها تحت اختياره . . . " (٢) .

(١) انظر الموافقات : ٢ / ١٢٠ وما بعدها .

(٢) المصدر نفسه : ٢ / ١٢٠ ، ١٢١ .

وشمول عنـضر التـكليف هـذا لا يعنى أن الفرد لا حق له ، ولا حرية فى الشرع ، وإنما يعنى أن جميع تصرفات الفرد وكذا الدولة تدخل تحت دائرة التـكليف وخطاب الشرع ، فالأفراد جميعاً مكلفون ، فيلزمهم القيام بجميع ما أوجبه الشرع عليهم ، وترك جميع التصرفات غير المشروعة ، والوقوف داخل دائرة المباح . والدولة مكلفة أيضاً ، فيلزمها الوقوف فى حدود دائرة المشروع ، والتزام منهج التـكليف .

وبالتالى فإن جميع الحقوق الممنوحة للأفراد فى الشرع ليست حقوقاً ذاتية يكتسبها الفرد بنفسه ، وإنما هى حقوق منحت له من الشرع ، ومن مالك الحقوق وواهبها ، وكان يمكن أن لا يمنحه الشرع حقاً أصلاً ، كما قال الشاطبى : " فإن ما هو لله فهو لله ، وما كان للعبد فراجع الى الله من جهة حق الله فيه ، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله ، اذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً " (١)

فاذا أريد التعرف على حقوق الأفراد وحررياتهم أو على حقوق الدولة وسلطاتها ، فانه يلزم البحث أولاً فى أدلة الشرع ونصوصه وقواعده ، اذ أن هذه الحقوق والسلطات لا تعرف الا من طريق الشرع ، فليس فى الشرع حرية مطلقة للأفراد ، ولا تفويضاً عاماً للسلطة فى التصرف كما تشاء ، وإنما الأمر يتوقف على الدليل الشرعى وخطاب الشرع ، فاذا منح هذا الدليل الفرد حقاً لـلزم الاعتراف به ، وان منح الدولة سلطة لزمها القيام بموجبها ، فهذا هو معنى أن عنصر التـكليف ودائرة الحلال والحرام والواجب هى مصدر الحريات والحقوق والسلطات فى الاسلام . .

(٢) وبعد أن ذكر الشاطبى أن جميع تصرفات العباد تدخل تحت دائرة التـكليف ، وأنه لا حرية للعبد من حيث هذا الدخول الأصلى ، أشار

الشاطبي الى أن المقاصد الشرعية تنقسم الى قسمين : مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ، ثم ذكر أن مسألة حق العبد وحرية واختياره الممنوحة له من الشرع ترتبط بهذا التقسيم ، وذلك على النحو التالي :

أ (ذكر الشاطبي أن المقاصد الشرعية الأصلية هي الضرورات المعتبرة في الشرع وهي : حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعرض ، فيلزم العبد حفظ هذه المقاصد على منهج الشرع ، فلاحظ للعبد ولا حرية ولا اختيار له في ترك ذلك ، ثم قال : " ويدل على ذلك أنه لو فرض اختيار العبد خلاف هذه الأمور لحجر عليه ، ولحيل بينه وبين اختياره فمن هنا صار فيها مسلوب الحظ محكوما عليه في نفسه " (١)

ب (أما المقاصد التابعة التي أتى بها الشرع فقد ذكر الشاطبي أنها هي المقاصد التي للعبد فيها حظ وله فيها حرية واختيار وذكر أن الشرع قد ترك تحصيل هذه المقاصد لجانب الفطرة المغروزة في الانسان ، وهذه المقاصد تشمل أغلب جوانب أمور المعاش والكسب والسعى في تحصيل الأمور الدنيوية . فمن قوله في هذا : " وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخلات وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الانسان تحكمه على اكتساب ما يحتاج اليه هو وغيره ، فخلق له شهوة الطعام والشراب اذا مسه الجوع والعطش ليحركه ذلك الباعث الى التسبب في سد هذه الخلّة بما أمكنه ، وكذلك خلق له الشهوة الى النساء لتحركه الى اكتساب الأسباب الموصلة اليها ، وكذلك خلق له الاستمرار بالحر والبرد والطوارق العارضة فكان ذلك داعية الى اكتساب اللباس والسكن ... " (٢) . وقال أيضا : " . . . قد حصل اذاً الضروريات ضرمان

(١) المصدر نفسه : ١٢٧/٢ .

(٢) الموافقات : ١٢٨/٢ .

: أحدهما ما كان للمكلف فيه حظ عاجل مقصود كقيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتنيات واتخاذ السكن والمسكن واللباس وما يلحق بهما من المعتمات كالبيع والاجارات والأنكحة وغيرها من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الانسانية . . . " (١)

ج (ثم أشار الشاطبي بعد ذلك الى أنه نظرا لوجود الفطرة والغريزة في الإنسان التي تدعوه الى تحصيل هذه المقاصد التابعة فان الشرع لم يؤكد طلب هذه الأمور من الأفراد وانما أحالهم فيها الى ما جبلوا عليه من غريزة وفطرة ، فقال : " فلما كان للإنسان فيه حظ عاجل وباعث من نفسه يستدعيه الى طلب ما يحتاج اليه ، وكان ذلك الداعي قويا جدا بحيث يحمله قهرا على ذلك ، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة الى نفسه ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوبا طلب النذب لا طلب الوجوب ، بل كثيرا ما يأتي في معرض الاباحة ، كقوله : (وأحل الله البيع) (٢) فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) (٣) ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) (٤) قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق) (٥) كلوا من طيبات ما رزقناكم) (٦) وما أشبه ذلك . مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ العندوب بحيث يسعهم جميعا الترك لأثموا ، لأن العالم لا يقوم الا بالتدبير والاكتساب ، فهذا من الشارع كالحالة على ما في الجملة من الداعي الباعث على الاكتساب " (٧) .

(١) المصدر نفسه : ١٢٩/٢ .

(٢) البقرة : ٢٧٥ .

(٣) الجمعة : ١٠ .

(٤) البقرة : ١٩٨ .

(٥) الأعراف : ٣٢ .

(٦) طه : ٨١ .

(٧) الموافقات : ١٣٠/٢ .

د (ثم أشار الامام الشاطبي الى أن الفرد وهو يقوم بتحصيل حظه من هذه الأمور المعاشية بدافع من فطرته وغريزته لا بد له أن يلتزم بالحدود الشرعية ، فان الاختيار والحرية التي منحت له في التصرف في هذه الأمور تقتصر على المسائل المباحة وفي حدود الشروط والأسباب الشرعية ، فلا حرية للفرد في تجاوز المشروع من هذه المقاصد ، حيث قال : " ان طلب الانسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين ، فان طلب الحظ اذا كان مقيدا بوجود الشروط الشرعية وانتفاء العوانع الشرعية ووجود الأسباب الشرعية على الاطلاق والعموم ، وهذا كله لا حظ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به ، فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه ، ثم ان معاملة الغير في طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به من الاحسان اليه في المعاملة والمسامحة في الكيال والعيزان ، والنصيحة على الاطلاق ، وترك الغش كله ، وترك المغابنة غيبا يتجاوز الحد المشروع ، وان لا تكون المعاملة عوناً على ما يكره شرعا ، فيكون طريقنا الى الاثم والعدوان " (١)

هـ (ثم أشار الشاطبي الى أن الفرد اذا حصل هذه الحظوظ الدنيوية من طريق مشروع وأدى الحقوق الشرعية فيها فان من حقه حينئذ أن يستبد بها ويحتجزها لنفسه ، فتصبح حقا صرفا له ليس من حق أحد أن ينتزعها منه ، فقال : " ... لأن الشارع قد أثبت لهذا العامل حظه في عمله وجعله المقدم على غيره ، حتى انسه ان أراد أن يستبد بجميعه كان سائغا ، وكان له أن يدخره لنفسه ويبيد له لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة ، فهي هدية الله اليه ، فكيف لا يقبلها وهو - إن أخذها بالاذن وعلى مقتضى حدود الشرع - فانما أخذ ما جعل له فيه حظ ، ومن حيث جعل له ، وبالقصد الذي أبيح له القصد اليه " (٢)

(١) المصدر نفسه : ١٣٥/٢ .

(٢) الموافقات : ١٣٥/٢ .

(و) ثم أشار الشاطبي الى مسألة فى غاية الأهمية وهى نفى وجود التعارض من حيث الأصل بين مصلحة الفرد التى يسعى بنفسه لتحصيلها وبين مصلحة الجماعة ، بل يمكن تحقيق المصلحتين فى آن واحد ، فان الفرد وهو يسعى بفطرته وغريزته لتحصيل مصلحته الخاصة يكون فى الوقت نفسه قد نفع الجماعة بسعيه هذا . وهذه المسألة وان كانت منسوبة الى الفكر الاقتصادى الحديث (١) ، الا أنها مسألة قد أتى التشريع الاسلامى بموجبها ونص على ذكرها الامام الشاطبي نصا صريحا . فمن ذلك قوله عند ذكره للمقاصد الشرعية التابعة كالكسب والسعى فى طلب الرزق وأمور المعاش : " فأخذ المكلف فى استعمال الأمور الموصلة الى تلك الأغراض ، ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده ، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور ، فطلب التعاون بغيره ، فصار يسعى الى نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع ، وان كان كل أحد انما يسعى فى نفع نفسه " (٢) وقال فى موضع آخر : " فالحاصل أن هذا الضرب قسمان : قسم يكون القيام بالمصالح فيه بغير واسطة ، كقيامه بمصالح نفسه مباشرة (٣) وقسم يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ فى الغير ، كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد والاكساب بما للغير فيه مصلحة ، كالأجارات والكراء والتجارة وسائر وجوه الصنائع والاكسابات ، فالجميع يطلب الانسان بها حظه ، فيقوم بذلك حظ الغير ، خدمة دائرة بين الخلق ، كخدمة بعض أعضاء الانسان بعضا ، حتى تحصل المصلحة للجميع ويتأكد الطلب فيما فيه حظ الغير على طلب حظ النفس

(١) وهى فكرة اليد الخفية التى أشار اليها الاقتصادى الشهير سميث وسار بموجبها الفكر الاقتصادى الكلاسيكى .

(٢) الموافقات : ١٢٨/٢ ، ١٢٩ .

(٣) وهذا القسم لا يخلو من تحقيقه لمصلحة الجماعة ، على اعتبار أن الجماعة ماهى الا مجموعة أفراد .

المباشر ، وهذه حكمة بالغنة " (١)

ز (وأخيراً فقد أشار الشاطبي الى فكرة أخرى مهمة وهي فكرة تقسيم العمل ، فذكر أن الفرد وإن كان قد فطر على امكانية التصرف فى الأوجه المختلفة من أمور المعاش والمكاسب والمهن ، إلا أن الأفراد لا يتساوون فى ذلك ، وإنما لكل فرد موهبة واستعداد خاص فطر عليه ، وأن الفرد يزداد مهارة وخبرة على مر الزمن بواسطة التعليم والتدريب على ما فطر عليه . فيتخصص كل فرد فيما هو أقدر على فعله من غيره ، وما لديه فيه موهبة واستعداد فطرى (٢) . يقول الامام الشاطبي فى ذلك عند حديثه عن فروض الكفاية : " وذلك أن - الله عز وجل - خلق الخلق غير عالين بوجوه مصالحهم ، لافى الدنيا ولا فى الآخرة ، ألا ترى الى قوله تعالى : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً . .) (٣) ، ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية تارة بالالهام كما يلهم الطفل التقام الثدي ومصه وتارة بالتعليم . فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح وكافة ما تدرأ به المفاسد ، انهاضاً لما جبل فيهم من تلك الغرائز الفطرية والمطالب الالهامية ، لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح ، كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية ، وفى أثناء العناية بذلك يقوى فى كل واحد من الخلق ما فطر عليه وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال ، فيظهر فيه وعليه ، ويبرز فيه على أقرانه من لم يهياً تلك التهيئة ، فلا يأتى زمان التعقل الا وقد نجم على ظاهره ما فطر عليه فى أوليته ، فترى واحداً قد تهيأ لطلب العلم ، وآخر

(١) الموافقات : ٢ / ١٣٠ .

(٢) وقد نسبت فكرة تقسيم العمل هى الأخرى الى آدم سميث والى علم الاقتصاد الحديث .

(٣) النحل : ٧٨ .

لطلب الرياسة ، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج اليها ، وآخر للصراع والنطاح ، الى سائر الأمور . . . " (١)

ثم أشار الشاطبي الى أنه يلزم المعلمين ونحوهم من الناظرين فى أمور التربية أن يلاحظوا هذه المواهب والاستعدادات وأن يوجهوا الأفراد بموجبها حتى يصلوا فيها الى الغاية والاتقان ثم يخلق السبيل أمامهم لممارسة الأعمال والمهن التى أتقنوها وتخصصوا فيها ، فقال : " ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات الى تلك الجهات ، فيراعونهم بحسبها ويراعونها الى أن تخرج فيهم أيديهم على الصراط المستقيم ، ويعينونهم على القيام بها ، ويحرضونهم على الدوام فيها ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط ، ثم يخلق بينهم وبين أهلها فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها اذا صارت لهم كالأوصاف الفطرية والمدرَكات الضرورية ، فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة تلك التربية " (٢)

وخلاصة ما تقدم من أقوال الشاطبي فى هذه المسألة هو أن المقاصد الشرعية قسماً ، قسم ليس للمكلف فيه حظ ولذا أتت نصوص الشرع لتأمر به أو تنهى عنه ، لأن الفرد لا يفعل ذلك من عند نفسه ، فمن ذلك أنواع الفروض والواجبات الشرعية المختلفة ، كالصلاة والصيام والزكاة والحج ونحو ذلك وهذا القسم لا حرية للفرد فيه ولا اختيار ، وإنما هو مجبر على الاتباع والقيام بما فرض عليه . أما القسم الآخر فهو القسم المتعلق بأمور المعاش والمقاصد الدنيوية ، وهذا القسم فيه للإنسان حظ عاجل لذا فقد اقتضت الحكمة الإلهية أن يفطر الأفراد ويجبلوا على حب القيام به والسعى لأجله من عند أنفسهم دون أن يؤمروا بذلك ، فيتخصص كل فرد فى القيام بالعمل الذى لديه فيه استعداد وموهبة فطرية . وبالتالي فقد ترك الشرع لكل فرد حرية

(١) الموافقات : ١١٥/١ .

(٢) المصدر نفسه : ١١٥/١ ، ١١٦ .

السعى والعمل والاختيار فى هذا القسم ، وأوكله فى ذلك لجانب الفطرة والغريزة ، مع تقويم هذه الفطرة وتهذيبها وتوجيهها بما لا يضر بمصلحة الفرد والمجتمع . فإذا قام كل فرد بالسعى لتحقيق مصلحته فى حدود الشرع ، فإنه بذلك يحقق مصلحته ومصلحة المجتمع معا ، وهو وإن لم يرد بسعيه هذا سوى تحقيق مصلحته إلا أن مصلحة المجتمع تتحقق تبعاً ، وهذه سنة الهيئة وحكمة بالغة .

وبالتالى يصح أن يقال ان التشريع الاسلامى وان كان مهيمنا على جميع تصرفات العباد وأن الفرد مطلوب منه الدخول تحت دائرة التكليف جبراً إلا أن التكليف الشرعى أتى موافقاً لجانب الفطرة الانسانية متمشياً مع مبادئها وأنه لا تناقض فى الشرع بين جانب التكليف وجانب الفطرة ، وما ذلك إلا لأن - واضع التكليف والشرع هو خالق الانسان نفسه وواهبه غرائزه وفطرته .

ثالثاً : ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ) :
=====

إذا كان ابن تيمية قد توسع في مناقشة حق الدولة في التدخل في الحرية الاقتصادية الفردية حينما تتجاوز حدودها الشرعية ، فإن ابن خلدون قد ناقش القضية الأخرى في هذه المسألة وهي التجاوزات التي يمكن أن تقوم بها الدولة للتأثير على أصل الحرية الاقتصادية ، وقد فُصل خطأ هذه التجاوزات وبين أضرارها الجسيمة التي تلحق بالاقتصاد . وهو في أقواله ومناقشاته يقرر الأصل المعمول به شرعاً وهو الحرية الاقتصادية ويشرح مزاياه ، إلا أنه نظراً لزيادة تدخل السلطة في عهده فسبى الأنشطة الاقتصادية ، فقد ناقش هذا التدخل بتفصيل أكثر ، مبيّناً أساليبه الممكنة وآثاره الضارة ، مؤكداً على صحة المبدأ الشرعي القاضي بالمحافظة على الحرية الاقتصادية ، ويمكن هنا اجمال الآراء التي ذكرها ابن خلدون فيما يتعلق بموضوع الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في ثلاث مسائل رئيسية هي : (١)

الأولى : أهمية الحرية الاقتصادية :

لقد أشار ابن خلدون إلى أهمية الحافز الذاتي والدافع الشخصي لدى الأفراد لمواصلة أعمالهم ، ولهذا فقد ذكر أنه لا بد من المحافظة على هذا الحافز وتنميته ، وهذه المحافظة تعني المحافظة على أهم عناصر الحرية الاقتصادية ، وهي حرية الملكية وحرية العمل وحرية السوق ، فإن الفرد إذا منح هذه الحريات اندفع إلى مواصلة العمل والانتاج وتحصيل النفع الخاص به وهو ما يعود بالتالي بالنفع على المجموع . يقول ابن خلدون في فصل (الظلم مؤذن بخراب العمران) : " اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم

(١) تجد هذه الآراء مفرقة في كتابه المعروف بالمقدمة ، والذي جعله مقدمة لكتابه الكبير في التاريخ .

ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها ، لما يروونه حينئذ من أن غايتها
 ومصيرها انتهابها من أيديهم ، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها
 انقبضت أيديهم عن السعى في ذلك ، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض
 الرعايا عن السعى في الاكتساب ، فإذا كان الاعتداء كثيرا عاما في جميع
 أبواب المعاش ، كان القعود عن الكسب كذلك ، لذهابه بالآمال جملة بدخوله
 من جميع أبوابها ، وإن كان الاعتداء يسيرا ، كان الانقباض عن الكسب على
 نسبه . والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعى الناس في
 المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين ، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت
 أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران ، وانقبضت الأحوال وابتدع
 الناس في الآفاق من غير تلك الآيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها
 فخف ساكن القطر وخلت دياره وخرجت أمصاره ، واختل باختلاله حال الدولة
 والسلطان . . . ولا تحسین الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه
 من غير عوض ولا سبب كما هو مشهور ، بل الظلم أعم من ذلك ، وكل من أخذ
 ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقا لم يفرضه
 الشرع فقد ظلمه ، فجباة الأموال بغير حقها ظلمة ، والمعتدون عليها ظلمة ،
 والمنتهبون لها ظلمة ، والمانعون لحقوق الناس ظلمة ، وغصاب الأملاك ظلمة ،
 ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها ، لذهابه
 بالآمال من أهلها . . . ومن أشد الظلمات وأعظمها في افساد العمران
 تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق ، وذلك أن الأعمال من قبيل المتمولات
 فإن الرعية المعتملين في العمارة إنما معاشهم ومكاسبهم من اعتمادهم ذلك
 فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم واتخذوا سخريا في معاشهم بطل كسبهم
 واغتصبوا قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم ، فدخل عليهم الضرر وذهب لهم حظ
 كبير من معاشهم ، بل هو معاشهم بالجملة ، وإن تكرر ذلك عليهم أفسد
 آمالهم في العمارة وقعدوا عن السعى فيها جملة ، فأدى ذلك إلى انتقاص
 العمران وتخريبه . . . وأعظم من ذلك في الظلم وفساد العمران والدولة
 التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع

عليهم بأرفع الأثمان ، على وجه الغصب والاكراه فى الشراء والبيع
وقد يعم ذلك أصناف التجار المقيمين بالمدينة والواردين من الآفاق
فى البضائع ، وسائر السوق وأهل الدكاكين فى المآكل والفواكه ، وأهـل
الصنائع فيما يتخذ من الآلات والمواعين ، فتشمل الخسارة سائر الأصناف
والطبقات ، وتتوالى على الساعات وتجحف برؤوس الأموال ، ولا يجدون عنها
وليجة الا القعود عن الأسواق ، لذهاب رؤوس الأموال فى جبرها بالأرباح
ويتناقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك ، فتكسد
الأسواق ويبطل معاش الرعايا ومن أجل هذه المفسد حظر الشرع
ذلك كله ، وشرع المكايسة فى البيع والشراء ، وحظر أكل أموال الناس بالباطل
سدا لأبواب المفسد المفضية الى انتقاض العمران بالهـرج أويطـسلان
المعاش" (١)

من هذا النص يمكن استخراج عنصر رئيسى كراين خلدون ذكره وأكد
على أهميته واعتبره من أهم أسباب تقدم البلاد ونمو الاقتصاد والعمران ،
وهو عنصر الحافز الذاتى والدافع الشخصى لدى الأفراد حين ممارستهم لمختلف
الأعمال ، وقد عبر عنه بآمال الأفراد فى الكسب والسعى ، فهذا العنصر هو
الداعى الرئيسى لدى الأفراد لمواصلة كسبهم وجد هم ، فاذا عملت الدولة
على القضاء على هذا العنصر أو أضعافه فقد عملت على القضاء على أهم
عنصر فى العمران ، لأن الأفراد اذا ذهبت آمالهم فى الكسب قعدوا عنه
وتراخوا وتكاسلوا فى بذل الجهد وقد ينتقلون من البلد بالهجرة الى
مناطق أخرى ويقدر الاعتداء على هذا العنصر يكون النقص فى العمران ونمو
البلد فى نظر ابن خلدون . وبالتالى فانه لا بد من المحافظة على هذا العنصر
وصيانتة وترك الاعتداء عليه وهذا هو معنى الحرية الاقتصادية أى ترك الأفراد
يعملون ويكسبون ويتعاملون فيما بينهم بحرية دون اعتداء . وقد ذكر ابن
خلدون أن الاعتداء على الحافز الذاتى أو بمعنى آخر الاعتداء على الحرية

الاقتصادية يمكن أن يظهر في عدة أساليب وطرق كمصادرة الأملاك وتأميمها وفرض الضرائب الجائرة بغير وجه حق ، والاجبار على العمل بدون مقابل والتدخل في السوق والأسعار بفرض الأسعار الجبرية التعسفية ونحو ذلك من صور التدخل التي يأتي تفصيلها في المسألة التالية .

الثانية : تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي :

والمسألة الثانية التي اشتملت عليها آراء ابن خلدون فيما يتعلق بموضوع الحرية والتدخل هي مسألة تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي ، فقد أشار ابن خلدون الى هذه المسألة ذاكرًا أهم الأسباب التي تدعو الدولة للتدخل في النشاط الاقتصادي ، مشيرًا الى أهم الأساليب التي يمكن أن تتبعها ، وأهم الآثار التي يمكن أن تتبع العمل بمثل هذه الأساليب فقال في فصل (ان التجارة من السلطان مضرّة بالرعايا ومفسدة للجباية) : " اعلم ان الدولة اذا ضاقت جبايتها بما قد مناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجتها ونفقاتها ، واحتاجت الى مزيد من المال والجباية فتارة توضع المكوس على بيعات الرعايا وأسواقهم . . . وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس ان كان قد استحدث من قبل ، وتارة بمقاسمة العمال والجباة واهتلاك عظامهم ، لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحساب . . . وتارة باستحداث التجارة - والفلاحة للسلطان . . . فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق ، ويحسبون ذلك ميسر ادرار الجباية وتكثير الفوائد ، وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة ، فأولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلك ، فان الرعايا متكاثرون في اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهي الى غاية موجودهم أو تقرب ، واذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيرا منهم ، فلا يكاد أحد منهم يحصل على غرضه في شيء ميسر

حاجاته . . . ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غصبا أو بأيسر ثمن ، أولا يجد من يناقشه (١) في شرائه فيبخس ثمنه على بائعه . . . وقد ينتهى الحال بهؤلاء المنسلخين للتجارة والفلاحة من الأفراد والمغلبين فى البلدان أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلد هم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون ويبيعونها فى وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرضون من الثمن ، وهذه أشد من الأولى وأقرب الى فساد الرعية واختلال أحوالهم . . . (٢)

ومن هذا النص يمكن تلخيص الأمور التالية :-

(١) ذكر ابن خلدون أن أهم سبب يدعو الدولة للتدخل فى النشاط الاقتصادى هو حاجتها لتوسيع مواردها المالية لمقابلة نفقاتها المتزايدة . وقد ذكر ابن خلدون أن نفقات الدولة تميل الى الزيادة بمرور الزمن ، وذلك بسبب كثرة الانفاق على الحاجات الكمالية وزيادة عطاء السلطان والتوسع فى الجيوش ونحو ذلك . (٣) وهذا السبب الذى ذكره ابن خلدون لتدخل الدولة ما زال هو السبب الرئيسى لمزاولة الدولة للأنشطة الاقتصادية فى الوقت الحاضر ، كامتلاك الأسهم والسندات ، واستغلال الثروات وإنشاء الصناعات ونحو ذلك (٤) .

(٢) وقد عدد ابن خلدون الأساليب التى يمكن أن تتبعها الدولة للتدخل فى النشاط الاقتصادى ، ويمكن حصر الأساليب التى ذكرها كما وردت فى هذا النص وفى النص الذى سبق فى النقاط التالية :-

(أ) زيادة عدد الضرائب ومقدارها : فالدولة قد تزيد فى نسبة الضرائب

(١) هكذا وردت فى النسخة (يناقشه) ويمكن أن تكون (ينافسه)

(٢) المقدمة : ٢٨١ - ٢٨٣ .

(٣) المقدمة : ٢٨٠ .

(٤) د . محمد على نشأت ، الفكر الاقتصادى فى مقدمة ابن خلدون : ١٧٧ .

الموجودة ، أو تفرض ضرائب جديدة لحاجتها الى المال . وقد حذر ابن خلدون من هذه الطريقة ، وذكر أن زيادة مقدار الضرائب على الرعية وتعدد أنواعها يؤدي الى ضرر بالغ بالاقتصاد ، لما يؤدي اليه من ذهاب آمال الناس في الاكتساب بسبب كثرة المغارم عليهم ، وبالتالي قلة أعمالهم ونتاجهم ، وذلك بخلاف تقليل العبء المالي على الأفراد ، فقد ذكر ابن خلدون أن ذلك يؤدي الى نشاط الأفراد وزيادة انتاجهم وبالتالي نمو الاقتصاد ، ومثل لذلك بالتكاليف المالية الشرعية ، فقال : " . . . ان الدولة ان كانت على سنن الدين فليست تقتضى الا المغارم الشرعية من الصدقات والخراج والجزية وهي قليلة الزوائع . . . واذا قلت الزوائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه ، فيكثر الاعمار ويتزايد لحصول الاغتباط بقليلة المغرم " (١) ويقول في موضع آخر : " . . . ان أقوى الأسباب في الاعمار تقليل مقدار الوظائف على المعتمدين ما أمكن فبذلك تنبسط النفوس اليه ، لشقتها بادراك المنفعة فيه " (٢) ولا شك أن تقليل مقدار الوظائف سيدعو الدولة الى ضغط نفقاتها وتقليلها ما أمكن . .

(ب) ومن أساليب التدخل التي ذكرها ابن خلدون أسلوب التأمين والمصادرة ، وهو ما عبر عنه بقوله : " وتارة بمقاسمة العمال والجباة واحتكاك عظامهم " وقد تحدث عن هذا الأسلوب بتفصيل أكثر في النص السابق ، حيث ذكر أن مصادرة الأموال وانتهابها بلا سبب من أهم الدواعي لذهاب الآمال والحافز الذاتي لدى الأفراد للتأنيب للكسب والعمل ومواصلة الانتاج . (٣)

(١) المقدمة : ٢٧٩ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٨٠ .

(٣) انظر حكم التأمين في الشرع فيما يأتي ص (٦٠٦)

(ج) ومن أساليب التدخل أيضا ما ذكره ابن خلدون في النص السابق وهو التدخل في حرية الأفراد في ممارسة أعمالهم باختيارهم واقتضاء الأجور عليها ، وذلك بتسخيرهم واجبارهم على العمل دون مقابل ومن غير اختيار . (١)

(د) وقد تحدث ابن خلدون عن تدخل الدولة في حرية السوق كأحد أساليب التدخل في النشاط الاقتصادي وذكر أن مزاوله الدولة للنشاط الاقتصادي يدعوها لفرض الأسعار الجبرية للسلع دون مراعاة لقوانين العرض والطلب في السوق . كما ذكر في النص السابق أن تدخل الدولة في الأسعار يؤدي الى ذهاب الآمال واضعاف الحافز الذاتي لدى الأفراد لمواصلة الأعمال ، كما أنه يؤدي الى التأخير على عملية التصدير والتوريد ، وهي ما عبر عنها بقوله : " ويتناقض الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك " .

وقد أشار ابن خلدون الى نظام السوق في الاسلام ، وذكر أنه يجب أن يعتمد على منهج الشرع في ذلك ، وهو ما عبر عنه في النص السابق بلفظ " المكايسة " أى المساومة من قبل البائع والمشتري حتى يتفقوا على سعر يرضى الطرفين ، ولا شك أن الأسعار متى توفرت حرية السوق ستحتكم لقانون العرض والطلب ، وهو ما أشار اليه بقوله : " فان الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ، ومزاحمة بعضهم بعضا تنتهى الى غاية موجودهم أو تقرب " فمزاحمة الأفراد لبعضهم وتنافسهم فيما بينهم دون تدخل من السلطة يؤدي الى أفضل النتائج الممكنة سواء من حيث الأسعار أم الانتاج كما أشار أيضا في مواضع أخرى من كتابه الى وجود عوامل كثيرة يمكن أن تؤثر في الأسعار كالعرض والطلب والقدرة الشرائية للأفراد ، فقال عند حديثه عن

(١) انظر حرية العمل في الاسلام فيما يأتي ص (٢٥٤)

أسعار السلع الكمالية فى المدن الكبار : " ثم ان المصر اذا كان مستبحرا موفور العمران كثير حاجات الترف ، توفرت حينئذ الدواعى على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل بحسب حاله ، فيقصر الموجود منها على الحاجات قصورا بالغيا ، ويكثر المستامون لها ، وهى قليلة فى نفسها فتزدهم أهل الأغراض ، ويبدل أهل الرفه والترف أثمانها باسراف فى الغلاء لحاجتهم اليها أكثر من غيرهم ، فيقع فيها الغلاء " (١) فهو بهذا يشير الى زيادة أسعار سلع الترف ، نظرا لكثرة الطلب عليها فى المسكن الكبيرة الغنية وعدم قدرة العرض على ملاحقته مع ارتفاع القدرة الشرائية لدى طالبها .

(هـ) ولعل أهم أساليب التدخل التى اهتم بها ابن خلدون وفصل مناقشتها هو أسلوب مزاولة الدولة للنشاط الاقتصادى بنفسها كأن تقوم بالانتاج أو التجارة أو نحو ذلك . وقد ذكر أن هذا غلط عظيم وفيه ضرر بليغ يلحق بمجموع الأفراد ويؤثر على اقتصاد البلد بصفة عامة . وقد أشار ابن خلدون الى بعض هذه الآثار الضارة كمزاحمة الناس فى أرزاقهم ، وإبطال المنافسة ، وفرض الأسعار الجبرية للسلع التى تتعامل بها الدولة سواء أكانت سلعا تنتج فى الداخل أم مستوردة تتحكم الدولة فى أسعارها .

وفكرة منع السلطان وولاته من الاشتغال بالتجارة ونحوها فكرة قد أكد عليها أئمة المسلمين وفقهاءهم من قبل (٢) . فقد كان عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ينهى ولاته عن مزاولة التجارة ويعاقبهم على ذلك اذا علم أنهم استفادوا مالا بسبب ولايتهم . (٣) . وقد نقل ابن الأثرى عن عمر

(١) المقدمة : ٣٦٣ .

(٢) انظر : السيد محمد عاشور ، دراسة فى الفكر الاقتصادى العربى : ١٤٥ .

(٣) انظر : ابن تيمية ، السياسة الشرعية : ٤٢ .

ابن عبد العزيز - رضى الله عنه - أنه كتب الى بعض عماله : " ان تجارة الولاة لهم مفسدة وللرعية مهلكة ، فامنع نفسك ومن قبلك عن ذلك " (١) ونقل أيضا قول عبد الله بن عمر - رضى الله عنه - : " من أشراط الساعة - تجارة السلطان " (٢) وفي كتاب الاشارة لمحاسن التجارة لأبى الفضل جعفر بن على الدمشقى : " اذا شارك السلطان الرعية فى متاجرهم هلكوا ، وان شاركوه فى حمل السلاح هلك " (٣) .

ويمكن أن يستفاد من هذه المسألة بيان مقدار ما أخذ به الفكر الاسلامى من الدعوة الى حصر نطاق القطاع العام فى أقل ما يمكن وعدم توسع الدولة فى انشاء الصناعات وممارسة الانتاج وتجارة الاستيراد والتصدير وتوزيع السلع ونحو ذلك ، فان مثل هذه الأمور فى النظام الاقتصادى الاسلامى من عمل الأفراد واختصاصهم وليست من اختصاص الدولة ولا من وظائفها الشرعية . وذلك لأن دخول الدولة فى مثل هذه الأعمال تؤدى - بالاضافة الى الآثار التى ذكرها ابن خلدون من مزاحمة الأفراد فى عيشهم والاحتكار وإبطال المنافسة والتسعير الجبرى - الى ضرر بليغ بالانتاج سببه ضعف الحافز الذاتى لدى العاملين فى أجهزة الدولة والمتولين القيام بهذه الأعمال ، وهذا الحافز يعتبر - كما تقدم - من أهم أسباب بذل الجهد ومواصلة العمل وزيادة الانتاج وتطوير أساليبه .

الثالثة : دور الدولة فى النشاط الاقتصادى :

بالرغم من أن ابن خلدون قد ذكر أن الدولة يلزمها أن تكسب عن التدخل فى الحرية الاقتصادية للأفراد وعن ممارسة الأنشطة الاقتصادية

-
- (١) بدائع السلك فى طبائع الملك : ٢١٥ / ١ .
 (٢) المصدر نفسه . وفيه أيضا أن محمد بن كعب القرظى كان ينهى عمر بن عبد العزيز عن التجارة أثناء ولايته على المدينة ، وقال له : قال سول الله صلى الله عليه وسلم : " أيما وال تجر فى رعيته فقد هلك رعيته " ولم أدر ما أصل هذا الحديث .
 (٣) الاشارة الى محاسن التجارة : ٣٩ .

بنفسها ، الا أن هذا لا يعنى أن ابن خلدون ينكر أن يكون للدولـة دور فى نمو الاقتصاد ومساعدتها فى ذلك . والفكرة الرئيسية التى ناقشها ابن خلدون فى هذا المجال هى مسألة نفقات الدولة والآثار التى يمكن أن تحدثها فى نمو الاقتصاد ، فيقول فى فصل (نقص العطاء من السلطان نقص فى الجباية) : " والسبب فى ذلك (أى فى نقص دخل الدولة بسبب نقص نفقاتها) أن الدولة والسلطان هى السوق الأعظم للعالم ، ومنه مادة العمران ، فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم يصرفها فى مصارفها ، قل حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية وانقطع أيضا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم وقلت نفقاتهم جملة ، وهم معظم السواد ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم ، فيقع الكساد حينئذ فى الأسواق وتضعف الأرباح فى المتاجر ، فيقل الخراج لذلك . . . فالمال انما هو متردد بين الرعية والسلطان ، منهم اليه ، ومنه اليهم ، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية ، سنة الله فى عياده " (١)

ففى هذا النص يلاحظ ابن خلدون أثر زيادة نفقات الدولة فى تنشيط حركة الاقتصاد ، وكذلك الأثر المعاكس الذى يمكن أن تؤدى اليه فكرة الاحتجان ، أى عدم انفاق أموال الجباية كلها والاحتفاظ منها بمخزون واحتياطي مثلا .

وقد أشار ابن خلدون أيضا فى فصل (أن الصنائع انما تستجد وتكثر اذا كثر طلبها) الى أن الدولة يمكن أن تؤثر على نمو الصناعات بمشترياتهم منها وطلبها عليها ، فقال : " ان الصنائع واجادتها انما تطلبها الدولة ، فهى التى تنفق سوقها وتوجه الطلبات اليها ، ومالم تطلبه الدولة وانما يطلبه غيرها من أهل المصر ، فليس على نسبتها ، لأن الدولة هى السوق الأعظم ، وفيها نفاق كل شيء . . . والسوق وان طلبوا الصناعات

(١) المقدمة : ٢٨٦ . وانظر : ابن الأزرق ، بدائع السلك : ٢١٧/١ .

فليس طلبهم بعام ولا سوقهم بنافقة " (١) .

والى جانب أثر طلب الدولة على نمو الصناعة ، فان نفقات الدولة أيضا لها فى نظر ابن خلدون أثر فى نمو الصناعة واجادتها ، قال فى فصل (ان الحضارة فى الأمصار من قبل الدول) : " . . . لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها فى بطانتها ورجالها . . . فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا ، وخرجها فى أهل الدولة ، ثم فى من تعلق بهم من أهل المصر وهم الأكثر ، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتزيد عوائد الترف ومذاهبه وتستحكم لديهم الصنائع فى سائر فنونه ، وهذه هى الحضارة " (٢) فنفقات الدولة تؤدى الى زيادة دخل الأفراد وبالتالي زيادة طلبهم على سلع الاستهلاك ، ومن ثم زيادة انتاج هذه السلع واجادتها من قبل أصحابها .

وفكرة ابن خلدون هذه عن نفقات الدولة وأثرها فى نمو الاقتصاد لا بد من جمعها مع فكرته السابقة عن تخفيف الأعباء والتكاليف المالية على المنتجين ، بمعنى أن ابن خلدون يرى أن تعمل الدولة قدر الامكان على التخفيف من تحصيلها المالى ، وأن تعمل على انفاق جميع مايتحصل لديها من أموال دون أن تحتفظ ببعض هذه الأموال ، لأن قصور نفقات الدولة عن جبايتها يؤدى فى نظر ابن خلدون الى الاخلال بسير النشاط الاقتصادى وفكرة ابن خلدون هذه تكاد تتفق مع ما أشار اليه فى الوقت الحاضر (كينز) من الأساليب التى يمكن أن تتبعها الدولة لمعالجة الركود الاقتصادى (٣) .

والى جانب الحديث عن نفقات الدولة وأثرها فى نمو الاقتصاد فان ابن خلدون لم يدع الاشارة الى وظيفة الدولة الرئيسية فى الاقتصاد والتى جرى العمل بها فى التاريخ الاسلامى ، وهى مراقبة النشاط

(١) المقدمة : ٤٠٣ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٦٩ .

(٣) لم يتحدث ابن خلدون عن مسألة التضخم ، وهى تستلزم تقليل الدولة - لمقدار نفقاتها .

الاقتصادى للأفراد ، والتأكد من سلامته ، وسيره فى حدود الشرع ، وعدم مجاوزة الأفراد لحدود حريتهم للتأثير على حريات الآخرين وحرية السوق وقد كانت هذه الوظيفة ممثلة فى جهاز الحسبة ، الذى تحدث عنه ابن خلدون وذكر مهماته فى مراقبة السوق ، وكل ما يتعلق بالغش والتدليس فى المعايش والمكايل والموازين ونحو ذلك . (١) كما أشار الى وظيفة الدولة فى ضرب النقود والمحافظة عليها ومراقبة كل ما يتعلق بهذه المسألة وذكر أن ذلك من وظائف الدولة واختصاصها (٢) .

وبعد فان خلاصة هذا المبحث يمكن اجمالها فى النقاط التالية :

أولاً : ان الحرية الاقتصادية الفردية كانت هى الأصل المعمول به فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد استمرت كذلك زمن الخلفاء الراشدين ومن بعدهم طيلة التاريخ الاسلامى أى أن الدولة كانت تكفل للأفراد ممارسة حرية العمل والتعاقد والملك والاستهلاك والاستثمار ونحو ذلك ، وانها لم تكن تتدخل فى حرية السوق وتحديد الأسعار والأجور ونحوها .

ثانياً : ان حرية الأفراد الاقتصادية هذه ليست مطلقة وانما هى محددة بحدود الشرع وقيوده ، وبالتالي لا يصح للأفراد مجاوزة حدود حرياتهم للاضرار بالآخرين وبالمجتمع . والا صح للدولة حينئذ أن تتدخل لاعادة الأمور الى نصابها .

ثالثاً : أن عمل الدولة فى النشاط الاقتصادى اقتصر فى تاريخ العمل بالمنهج الاسلامى على قيام الدولة بوظائفها الشرعية التى لا تتناقض مع أصل الحرية الاقتصادية ولا تلغيه . نحو جمع الأموال من مصادرها

(١) المقدمة : ٢٢٥ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٢٦ .

الشرعية وانفاقها ، ونحو مراقبة النشاط الاقتصادي للأفراد للتأكد من سيره في الحدود الشرعية . كما يمكن للدولة أن تعمل على تطوير الاقتصاد وتنميته بالأساليب الممكنة التي لا تتناقض مع أصل الحرية الاقتصادية . (١)

رابعاً : أن الدولة أن تجاوزت حدود وظائفها الشرعية للتدخل في الحرية الاقتصادية للأفراد وفي النشاط الاقتصادي بصفة عامة في شكل ضرائب غير شرعية أو مصادرات أو تسعير أو ممارسة الانتاج ونحو ذلك من الأساليب العديدة التي يمكن أن تقوم بها الدولة ، فإن هذا التدخل يعتبر لاغياً شرعاً ولا يحل للدولة في الاسلام الاقدام عليه .

خامساً : يصح أن يقال ان النظام الاقتصادي الاسلامي يدعو الى الاعتماد على المشروع الفردي والحافز الذاتي والتقليل من حجم القطاع العام ما أمكن . (٢)

(١) وذلك باتباع كثير من السياسات المالية والنقدية المباحة ونحوها . انظر

ما يأتي في بحث التخطيط ص (٥٧١)

(٢) انظر ما يأتي في بحث التخطيط ص (٥٢٩)

الباب الثاني

أهم مظاهر الحرية الاقتصادية وأهم وسائل التدخل
في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي

ويشتمل هذا الباب على تمهيد وقصصين رئيسيين:

الفصل الأول: حرية التعامل ونظام السوق
في الإسلام.

الفصل الثاني: حرية الملاك في الإسلام.

تمهيد :- =====

تقدم القول بأن مصطلح الحرية الاقتصادية يعنى - كما ظهر فى بعض الأنظمة الاقتصادية - ترك الأفراد يتصرفون فى نشاطاتهم الاقتصادية المختلفة باختيارهم دون تدخل من السلطة ، فيسمح لهم بتملك وسائل الانتاج وبالدخول فى الانتاج الذى يرغبون وتحديد كميته ونوعه وسعره ، كما يسمح لهم بالعمل والتعاقد والتصرف فى أموالهم على النحو الذى يختارون ، استهلاكاً وادخاراً واستثماراً ، أما التدخل فى الحرية الاقتصادية فانه قد يراد به التدخل الذى يعمل على سيادة المنافسة والمحافظة عليها ، واصلاح الخلل الذى يطرأ على نظام السوق ، دون أن يصل الى مبدأ الحرية نفسه فيهدمه ، وقد عرفت صور هذا التدخل من خلال الأنظمة الرأسمالية الحديثة ، كما قد يراد بالتدخل هدم مبدأ الحرية الاقتصادية نفسه ، واقامة مبدأ جديد محله يقوم على قاعدة الملكية العامة والتخطيط المركزى الشامل ، كما هو الحال فى الأنظمة الاشتراكية .

وهذا يعنى أن كل نظام من النظامين الاقتصاديين السائدين فى الوقت الحاضر قد اختار - لتسيير النشاط الاقتصادي على أفضل وجه يراه - طريقاً وأداة تختلف عن النظام الآخر ، ومحور هذا الاختلاف هو الاعتماد أو عدم الاعتماد على الحرية الاقتصادية الفردية ، فبينما فضل النظام الرأسمالى طريق السوق الحرة وأداة الملكية الفردية فضل النظام الاشتراكى طريق التحكم المركزى والتخطيط الشامل وأداة الملكية الجماعية لوسائل الانتاج .

وفى هذا الباب سيتم الحديث عن أهم مظاهر الحرية الاقتصادية وأهم وسائل التعويض ، أو بعبارة أخرى سيتم التعرف على الطرق والأدوات -

المثلث التي اختارها التشريع الاقتصادي الاسلامي لتسيير النشاط الاقتصادي ، ومدى اعتماد النظام الاقتصادي الاسلامي على مبدأ الحرية الاقتصادية الفردية ، أو مبدأ التوسع في دور السلطة في النشاط الاقتصادي ، وسيتم هذا من خلال فصلين رئيسيين يمكن أن يشملهما — بحسب نظرة الفقه والتشريع الاسلامي — أهم مظاهر الحرية الاقتصادية وأهم وسائل التدخل التي عرفت ، ففي الفصل الأول يتم الحديث عن حرية التعامل ونظام السوق في الاسلام ، ويخصص الفصل الثاني لحرية الملك .

فحرية التعامل تعني ابتداء حرية العمل ، فانه لا يمكن معرفة حكم تعامل الفرد مع الآخرين ما لم يبحث أولاً حكم دخول الفرد بمفرده في الأعمال المختلفة ، ومن ثم دخوله مع الآخرين في المعاملات المختلفة وهو ما يعرف في الفقه بحرية التعاقد ، وعلى ضوء التعرف على حرية العمل وحرية التعاقد في الاسلام يمكن التعرف على شكل السوق التي اختارها التشريع الاقتصادي الاسلامي ، وكيفية نشوء الأسعار خلال هذه السوق .

أما نتيجة هذه الحرية وثمرتها الأولى بالنسبة للفرد فهي ما يمكن ادخاله تحت مسمى حرية الملك ، فانه اذا ماتمت تخلية الطريق أمام الفرد ليعمل ويسعى ويكسب بجهد وخبيرته ، وسمح له بالتعامل مع الآخرين بحسب ما يختاره ويرضاه لنفسه ، فانه يمكن حينئذ أن تكون لديه ثروة وملك خاص به ، وبالتالي فان حرية الملك تعني في أبسط صورها السماح للفرد بالتملك وخلوص ثمرة عمل الفرد وجهده له وحده ، ومن ثم حقه في أن يستهلك هذه الثمرة ، أو يحتفظ بها لديه ، أو يعاود استثمارها وتنميتها ، كل ذلك بمحض حريته واختياره .

أما أهم وسائل التدخل ، فهي بالنسبة لحرية التعامل يمكن أن تشمل المنع من العمل أو الاجبار عليه ، أو تحديد نطاق التعاقد ، —

ويمكن أن تشمل التأشير على نظام السوق وتحديد الأسعار والأجور مثلاً ، وقد تتجاوز ذلك الى الغاء الاعتماد على نظام السوق واحلال التخطيط المركزى الشامل محله . وبالنسبة لحرية الملك فان التدخل يمكن أن يكتفى بمجرد وضع القيود على حرية الملك ، وقد يتجاوز ذلك الى أصل حرية الملك فيمنع الأفراد من تملك وسائل الانتاج ونحو ذلك ، وتصادر أو تؤمم الملكيات القائمة ، وسيتم التعرف على حكم هذه الوسائل جميعاً من خلال هذا الباب .

وعليه فقد انعقد هذا الباب التطبيقى على فصلين رئيسيين هما : -

- الفصل الأول :- حرية التعامل ونظام السوق فى الاسلام .
- الفصل الثانى :- حرية الملك .

الفصل الأول

حرية التعامل ونظام السوق في الإسلام

وليشتمل هذا الفصل على تمهيد وثلاثة مباحث :

- المبحث الأول : حرية العمل والإنتاج في الإسلام .
- المبحث الثاني : حرية التعاقد في الإسلام .
- المبحث الثالث : نظام السوق في الإسلام ودور الدولة فيه .

تمهيد :

=====

يهدف هذا الفصل الى بحث حرية الفرد في ممارسة النشاطات الاقتصادية المختلفة ، أى بحث حريته وهو يعمل وينتج ويتعاقد مع الآخرين ، وبالتالي يمكن التعرف على نظام السوق في الاسلام ، وماهى ضوابط عمل السوق في الاسلام ؟ . وكيف يمكن أن تنشأ الأسعار وتتحدد الأجور ، وتتخصص الموارد داخل هذه السوق ؟ . وما هو الدور الذى يمكن أن تقوم به الدولة في السوق في الاسلام ؟ .

وعليه فقد تم تقسيم هذا الفصل الى المباحث التالية :-

المبحث الأول :- حرية العمل والانتاج في الاسلام .

المبحث الثانى :- حرية التعاقد في الاسلام .

المبحث الثالث :- نظام السوق في الاسلام ودور الدولة فيه .

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

المبحث الأول

=====

حرية العمل والانتاج فى الاسلام

=====

أولا : حرية العمل :

لقد دعا الاسلام الى العمل والجهد وحث على الكسب والسعى فى طلب الرزق ، وقد ترادفت النصوص الشرعية الدالة على ذلك ، كقوله تعالى : (هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا ، فامشوا فى مناكبها ، وكلووا من رزقه ، واليه النشور) (١) . قال ابن كثير : " أى فسادفروا حيث شئتم من أقطارها ، وترددوا فى أقاليمها وأرجائها ، فى أنواع المكاسب والتجارات " (٢) . وقوله تعالى : (.. فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله) (٣) وقوله تعالى : (.. وآخرون يضربون فى الأرض ، يبتغون من فضل الله) (٤) أى يسعون فى طلب الرزق .

وفى الحديث عنه صلى الله عليه وسلم : " ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبي الله داود كان يأكل من عمل يده " (٥) وعنه أيضا صلى الله عليه وسلم : " لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خيرا من أن يسأل أحدا ، فيعطيه أو يمنعه " (٦) .

والأمر بالسعى وطلب الرزق فى هذه الآثار ونحوها هو من حيث الابتداء على سبيل الاباحة ، كما جاء فى تنقذ أضواء البيان : " والأمر فى قوله تعالى : (هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا) فى امتنان من الله تعالى على خلقه ، مما يشعر أن هذا الأمر مع الاباحة توجيهها وحشا

(١) الملك : ١٥ .

(٢) الصابونى : مختصر تفسير ابن كثير : ٣ / ٥٢٨ ، ٥٢٩ .

(٣) الجمعة : ١٠ (٤) المزمل : ٢٠

(٥) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤ / ٣٠٣ .

(٦) المصدر نفسه : ٤ / ٣٠٤ .

للأمة على السعى والعمل والجِد والمشي في مناكب الأرض من كل جانب لتسخيرها وتذليلها " (١) .

ويمكن أن يقال هنا على ضوء ما تقدم أن الأصل المتفق عليه في التشريع الاقتصادي الإسلامي ، والذي جرى عليه العمل منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، هو إباحة مختلف الأعمال لمختلف الأفراد ، دون أي تقييد خارجي ، الا قيد الشرع نفسه ، وهي قيود محدودة ومضبوطة تهتم برفع الضرر عن الفرد والمجتمع ، وفيما عدا قيود الشرع ، فإن الفرد يملك حرية الاختيار لعمل بمفرده أو بمشاركة الآخرين ، في عمل زراعي أو صناعي أو تجاري أو نحو ذلك ، لحسابه الخاص أو بأجرة يتقاضاها من الآخرين ، سواء أكانوا أفراداً أم شركات أم حكومة ، وكما يملك الفرد حرية الدخول في العمل الذي يختاره ، فإن حرية الخروج من هذا العمل تعود هي الأخرى - في التشريع الاقتصادي الإسلامي - للفرد العامل نفسه .

والأدلة من الشرع الدالة على ثبوت هذا الأصل كثيرة جداً فمن ذلك عموم الآيات المتقدمة الدالة على السعى في طلب الرزق في مناحي الحياة ، وممارسة مختلف الأعمال دون تحديد ، وأيضاً فإن الخطاب في هذه الآيات جاء للأفراد مباشرة ، كقوله : (فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله) (فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه) مما يدل على أن أصل الانتشار واختيار الأعمال إنما يكون من الطالب وحده ، فيختار كل فرد العمل الذي يقدر عليه ويحسنه وله فيه رغبة ، دون أن يقيد أحد حرية اختياره للعمل أو يجبره على عمل ليس له فيه رغبة .

وقد مضت بهذا الأصل سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ففي

(١) عطية سالم ، تنمة أضواء البيان : ٤٠٤ / ٨ .

عنده صلى الله عليه وسلم مارس الصحابة مختلف الأعمال بمحض حريتهم التامة ، فلم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم أنه أجبر أحدا على عمل لم يختره لنفسه ، وأنه منع أحدا من عمل مباح اختار الدخول فيه . وبالتالي فقد انتشر الصحابة في الأرض يمارسون مختلف الأعمال دون تحديد من زراعة أو تجارة أو رعى وكذا صنوف الحرف والمهن التي كانوا يجيدونها^(١) . وبهذا الأصل عمل الخلفاء الراشدون ومن أتى بعدهم من أئمة المسلمين فتاريخ الاسلام يبين لنا أن الأفراد مازالوا يتمتعون بحرية تامة للدخول في الأعمال أو الخروج منها ، وأنه لم تعرف في التاريخ الاسلامي السخرة والاجبار على عمل دون حق أو المنع من الأعمال المباحة في الشرع .

فالسخرة والاجبار على العمل دون مقابل محرمة في الشرع بلا خلاف (٢) فهي تدخل في الظلم الذي جعله الله محرما بين العباد ، كما في الحديث القدسي : " يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا . . " (٣) وفي الحديث عنه صلى الله عليه وسلم : " أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه " (٤) وعنه أيضا صلى الله عليه وسلم : " قال الله : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة . . . ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره " (٥)

ومثل السخرة أيضا الاجبار على الدخول في عمل معين دون ما

(١) وقد عدد الشيخ عبد الحي الكتاني في كتابه ، التراتيب الادارية عشرات الحرف والمهن والأعمال التي عمل بها الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته في عهده ، وقد ذكر بعض الفقهاء أن مما يدخل في معنى الأثر المروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم : " اختلاف أمتي رحمة " اختلافهم في الأعمال والحرف فيتخصص كل فرد في العمل الذي يجيده . انظر : الشرييني ، مغنى المحتاج : ٢١٣ / ٤ . الكتاني التراتيب الادارية : ٤٠٣ / ٢ .

(٢) شمس الدين الذهبي ، الكباثر : ١٢٠ .

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي : ١٣٢ / ١٦ .

(٤) البيهقي ، السنن الكبرى : ١٢١ / ٦ .

(٥) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤١٧ / ٤ .

عداء اذا لم يكن للعامل فيه رغبة ، حتى وان تعين له فيه أجر ، مادام أن هذا العمل لم يجب على هذا الشخص بعينه ، فتاريخ الاسلام لم يعرف هذا التوجيه الاجبارى للأفراد نحو أعمال معينة ، وان كان قد تقلل لنا حالات من هذا النوع الا أنها لم تنجح وقوبلت بالرفض والانكار ففى زمن الحجاج بن يوسف ازدادت هجرة الفلاحين من أهل الذمة وغيرهم من القرى الى المدن مما أدى الى تعطيل كثير من الأراضي الزراعية وبالتالى قلة الخراج الذى كانت تعتمد عليه الدولة فى نفقاتها اعتمادا كبيرا ، فأدى هذا بالحجاج الى أن يصدر أوامره الى أهل القرى بالعودة الى قراهم والعمل فى مزارعهم ، فكتب الى البصرة وغيرها : " أن من كان له أصل فى قرية فليخرج اليها ، فخرج الناس فعسكروا ، فجعلوا يبكون وينادون : يا محمداه ، يا محمداه ، ولا يدرون أين يذهبون . . " (١) وقد أفكر فعلى الحجاج هذا كثير من الفقهاء والعلماء فى ذلك الوقت مما جعلهم ينضمون الى جيش عبد الرحمن بن الأشعث الذى خرج لقتال الحجاج ، وقاتلوا معه الحجاج فعلا فى معركة دير الجماجم عام ٨٢ هـ ومنهم كبار الفقهاء كسعيد بن جبير وعبد الرحمن بن أبى ليلى والشعبى ومالك بن دينار وغيرهم كثير (٢) ، فاتفق الفقهاء هؤلاء جميعا على الانكار على الحجاج فى تصرفه هذا دليل على أن مثل هذه الأعمال لا تصح شرعا حتى وان قيل ان المصلحة فى مثل هذه التصرفات ، فان اجبار فرد أو أفراد معينين على عمل عمل محدد لم يتعين وجوبه عليهم أنفسهم أمر مخالف لمبادئ الشرع وأصوله التى جعلت أمر اختيار الأعمال للأفراد أنفسهم

(١) الطبرى ، تاريخ الأمم والملوك : ٣٨١/٦ . وانظر : د . محمد ضياء الدين الرئيس ، الخراج والنظم المالية للدولة الاسلامية : ٢١٨ . د . صالح العلى ، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القرن الأول الهجرى : ١٠١ ، ١٠٠ .
(٢) ابن كثير ، البداية والنهاية : ٥٢ ، ٥١/٩ .

لغيرهم من أهل السلطة (١) ، وقد نص الفقهاء على أن اجبار الأفراد على البقاء في القرى ونحوها لعمارة الأرض وزراعتها ونحو ذلك حرام بلا شبهة .^(٢)

وكما أن الأصل في الاسلام عدم صحة الاجبار على عمل معين فإن الأصل فيه أيضا عدم صحة المنع من عمل معين أباحه الشرع ، وهو ما أثبتته تاريخ العمل والتطبيق للتشريع الاسلامي منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم حيث ترك للأفراد حرية ممارسة مختلف الأعمال المباحة دون حجر أو قيد ، يؤيد ذلك ما تقدم من عموم الآيات الدالة على صحة السعي فسي الأرض لكسب الرزق دون قيد من أحد الا قيد الشريعة نفسها ، وقد استدل الخليفة عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - بمثل هذا العموم على حرية انتقال الأفراد في الأرض وممارستهم لمختلف الأعمال في البر والبحر . فقال في رسالة لأحد ولاته : " . . وأما البحر فأننا نرى سبيله سبيل البر ، قال الله : (الله الذي سخر لكم البحر لتجرى الفلك فيه بأمره ، ولتبتغوا من فضله ..)^(٣) فأذن أن يتجر فيه من يشاء ، وأرى الا تحول بين أحد من الناس وبينه ، فسان البحر والبر لله جميعا سخرهما لعباده يبتغون فيهما من فضله ، فكيف تحول بين عباد الله وبين مكاسبهم ؟ (٤) " . فعمر بن عبد العزيز الخليفة الفقيه يرى أن البحر والبحر سبيلهما سواء في حرية التجارة والتنقل فيهما لأي فرد دون أن يكون من حق السلطان منعه أو الوقوف في طريقه

(١) هذا هو الأصل المتفق عليه المعمول به ، لكن لا يمنع أن ترد بعض الاستثناءات على هذا الأصل فتوجد بعض الحالات التي يصح فيها اجبار فرد أو أفراد معينين على عمل معين . أنظر ما يأتي ص (٤٦٩)

(٢) أنظر الحكفي ، الدر المختار مع الحاشية : ١٩٢ / ٤ .

(٣) الحاشية : ١٣ .

(٤) الكتاني ، التراتيب الادارية : ٥٥ / ٢ . نقلا عن فضائل عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم .

ودليله في ذلك أن الله قد جعلهما طرقا لكسب رزق عباد هـ وامتن
عليهم بذلك وحثهم على السعى فيهما لطلب الرزق ، ووضع القيود من
قبل السلطان والحجر على الأفراد في كسبهم مناقض لهذا التسخير
والامتنان ، فيمتنع ذلك .

ثانيا : حرية الانتاج :

تعتبر حرية الانتاج - بحسب النظر الفقهي - جزءا من حرية العمل ، لكن نظرا لأن مسألة حرية الانتاج أصبحت من أهم مسائل الحرية الاقتصادية ، فلا بأس من افرادها هنا والتأكيد عليها .
ويصح أن يقال هنا ، انه اذا ثبت أن الأصل في التشريع الاسلامي هو حرية ممارسة مختلف الأفراد لمختلف الأعمال ، فانه يتبع القول بهذا الأصل القول بحرية الانتاج في التشريع الاسلامي ، فاذا كان الأفراد أحرارا في الدخول في الأعمال التي يرغبون فيها فهم اذا أحرار في انتاج السلع والخدمات التي يشاءون وبالكمية التي يشاءون أيضا .

والقول بحرية الانتاج هو الأصل المعمول به في التشريع الاقتصادي الاسلامي ، فاذا لم يتجاوز الأفراد حدود ما نهت عنه الشريعة من أصناف السلع والخدمات المحرمة . فهم أحرار في انتاج السلع والخدمات المباحة وهم وحدهم يتحملون تبعات أعمالهم من كسب أو خسارة ، وتحديد كميات الانتاج ، واستخدام رؤوس الأموال والآلات ، وتحديد عدد العمال الذين يحتاجون اليهم ، كل ذلك يتم بحرية تامة ، دون أن يكون من حق السلطة - من حيث الأصل - التدخل لالغاء هذه الحرية ، مادام الأفراد يتصرفون في حدود ما أباحته لهم الشريعة (١) .

يؤكد هذا الأصل ما جرت به سنة الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده ، فقد كان الانتاج في هذا الوقت - وأغلبه انتاج زراعي وحيواني - يتم باختيار وحرية المنتجين أنفسهم ، فلم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا الخلفاء الراشدون من بعده ليمنعوا أحدا من انتاج

(١) الشيشاني ، حقق الانسان وحرياته العامة : ٤٥٨ ، ٤٥٩ . هذا هو الأصل المتفق عليه والمعمول به في تاريخ التشريع الاقتصادي الاسلامي ، لكن

سلعة مباحة أو ليعضوا عليه من القيود ما يؤدي الى تعطيل انتاجه أو الحاق الضرر به ، وهذا الأصل هو الذى اختاره الفقهاء على مر العصور ولم نسمع أن فقيها اختار القول باباحة قيام الدولة بمنع الأفراد من الدخول فى انتاج السلع المباحة أو أن تحدد كمية الانتاج وطرقها أو أن تحتكر الدولة لنفسها انتاج بعض السلع ونحو ذلك .

والدور الرئيسى للدولة فى هذا المجال والذى أقره التشريع الاقتصادى الإسلامى هو دور المراقبة لسير العمل والانتاج فى السوق الإسلامية ، وقد تولى هذا الدور فى التاريخ الإسلامى الجهاز المشهور المعروف بجهاز الحسبة ، فيمكن أن يتولى هذا الجهاز أو نحوه مراقبة سير العمل والانتاج ليكون فى حدود العمل المباح شرعا ، فيمنع انتاج السلع الضارة والمحرمة ، كما يمكن أن توضع الشروط الملائمة للصحة ونحوها .^(١) وأيضا فإن الدولة قد ترى أن المصلحة الشرعية تقتضى التنسيق بين الأعمال المختلفة للأفراد ، وذلك أن ترك الأفراد يمارسون مختلف الأعمال دون تنسيق قد يؤدي الى الحاق الضرر بمصالحهم أنفسهم وبالمصلحة العامة أيضا ، وذلك فى حالة توافق اتجاهات أغلبهم الى سلع أو خدمات معينة مثلا ، مما يؤدي الى فائض فى انتاج هذه السلعة أو الخدمة وبالتالي تضررهم جميعا ، فيمكن للدولة حينئذ نظرا لما تملكه من قدرة على التنسيق والنظرة الشمولية وقدرة على التعرف على اتجاهات سير الاقتصاد مستقبلا ، أن توجه الأفراد الى اختيار الأعمال التى تحقق مصالحهم والمصلحة العامة معا ، كما يمكن أن توجههم الى انتاج السلع والخدمات الضرورية ، الا أن ذلك كله يتم فى اطار المحافظة على الأصل المتفق عليه من حرية اختيار الأفراد لأعمالهم ، كأن يكون عن

== لا يمنع أن يرد على هذا الأصل بعض الاستثناءات التى لا تلغى هذا الأصل أو تعطل العمل به ، كما سيأتى عن بعض أعمال المحتسب ودور الدولة فى تخطيط الاقتصاد الإسلامى .

(١) انظر ما يأتى عن دور الدولة فى السوق الإسلامية . ص (٢٨٧)

طريق الاعانات والحوافز والتشجيع ونحو ذلك (١) .

فاذا صح أن يقال ان الأصل المتفق عليه والمعمول به في التشريع الاقتصادي الاسلامي هو حرية ممارسة الأفراد لمختلف الأعمال المباحة وحرية انتاجهم لمختلف السلع المباحة أيضا ، فهل في هذا مخالفة لما أشار اليه الفقهاء من أن كل ما يحتاج اليه المسلمون من الأمور الدنيوية ، والتي لا يقوم أمرهم الا بها ، كالزراعة أو الصناعات المختلفة ، يعتبر من قبيل فروض الكفاية ، فتجب على مجموع الأمة ، فان قام بها البعض سقط الغرض عن الباقيين ، وان تركها الجميع أثموا ؟ كما قال الغزالي : " أما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمر الدنيا ، كالطب اذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان ، والحساب فانه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والموارث وغيرها ، وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عن يقوم بها حرج أهل البلد ، واذا قام بها واحد كفى وسقط الغرض عن الآخرين ، فلا يتعجب من قولنا ان الطب والحساب من فروض الكفايات ، فان أصول الصناعات أيضا من فروض الكفايات ، كالزراعة والحياكة والسياسة بل الحجامة والخياطة^(٢) وقد ذكر النووي في المنهاج أن من جملة فروض الكفاية في الشرع الحرف والصنائع وما تتم به المعاش ، قال الشربيني في شرحه : " كالتجارة والخياطة والحجامة لأن قيام الدنيا بهذه الأسباب ، وقيام الدين يتوقف على أمر الدنيا ، حتى لو امتنع الخلق منه أثموا وكانوا ساعين في هلاك أنفسهم ، لكن النفوس مجبولة على القيام بها ، فلا يحتاج الى حث عليها وترغيب فيها " (٣) .

فاذا كانت هذه الأمور من قبيل فروض الكفاية ، فان من حق السلطة اذا الالتزام بها في حالة تخلى الأفراد عن القيام بها ، كما قال ابن تيمية

(١) انظر ما يأتي عن أحكام التخطيط في النظام الاقتصادي الاسلامي ص (٥١٨)

(٢) احياء علوم الدين : ١٧/١ .

(٣) مغنى المحتاج : ٢١٣/٤ . وانظر . النووي ، مقدمة المجموع : ٢٦/١ .

" : . . . والمقصود هنا أن هذه الأعمال التي هي فرض على الكفاية ، متى لم يقم بها غير الانسان صارت فرض عين عليه ، لا سيما ان كان غيره عاجزا عنها فاذا كان الناس محتاجين الى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم ، صار هذا العمل واجبا يجبرهم ولى الأمر عليه اذا امتنعوا عنه بعوض المثل " (١) فاذا صح الاجبار على العمل والانتاج فى مثل هذه الحالة ، فهل يتناقض هذا مع الأصل المتقدم وهو حرية العمل والانتاج ؟ .

يصح أن يقال هنا انه لا يوجد تعارض بين حرية العمل وصحة الاجبار عليه ، وذلك لأمر ، منها : أن حرية العمل هي الأصل المتفق عليه المعمول به ، أما الاجبار فهو استثنائي فى حالات معينة ولا يهدف الى الغناء الأصل . ومنها أن الاجبار على العمل والانتاج انما يصح فى حالة تعيين الفرض على شخص أو طائفة محددة ، بأن لا يوجد غيرهم ممن يمكن أن يقوم بهذا العمل أو هو قائم به بالفعل ، وبالتالي فانه يندرج فى الواقع أن تتحدد الأعمال والصناعات المختلفة فريضة عينية على أفراد أو طوائف معينة . ومنها أن المسألة - كما تقدم فى النقل عن الشريينى - لا تحتاج الى أمر وجبر ، لأن النفوس مجبولة على ذلك ، والأفراد بطبائعهم مختلفون ففى رغباتهم وقد راتهم ، وكل ينتدب نفسه لما يراها مؤهلة له . وهذا هو الذى جرى عليه العمل وأيده التطبيق منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن ممارسة الأفراد لمختلف الأعمال والمهن ما زالت فروضا كفايية منذ ذلك الوقت ، الا أن الأفراد يقومون بهذه الأعمال من عند أنفسهم دون حاجة لجبر أو اكراه . وقد تقدم فى النقل عن الشاطبى أن الشرع ترك أمر الكسب والمعاش وممارسة الأعمال ونحو ذلك من المقاصد الشرعية التابعة للغريزة الفطرية فى الانسان ولم يؤكد عليه الطلب اعتمادا على أن هذه الفطرة ستدفعه للعمل دون حاجة للطلب ، فمن ذلك قوله : " فلما كسب

للإنسان فيه حظ عاجل وباعث من نفسه يستدعيه الى طلب ما يحتاج اليه ، وكان ذلك الداعي قويا جدا بحيث يحمله قهرا على ذلك ، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة الى نفسه ، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوبا طلب الندب لا طلب الوجوب ، بل كثيرا ما يأتي في معرض الاباحية كقوله تعالى : (وأحل الله البيع . . .) (فاذا قضيت الصلاة فانتشروا ففى الأرض وابتغوا من فضل الله) مع أنا لو فرضنا أخذ الناس له كأخذ المندوب بحيث يسعهم جميعا الترك لأثموا ، لأن العالم لا يقوم الا بالتدبير والاكسب ، فهذا من الشارع كالحالة على ما فى الجملة من الداعي الباعث على الاكسب (١) ، فهو بهذا يشير الى أن الأفراد لا يسعهم أن يتركوا هذه الأعمال جميعا لأن قيام أمر الدنيا عليها ، ومع هذا فان الشرع لم يطلب منهم هذه الأعمال الا على سبيل الندب أو الاباحية وأحالهم فى ذلك على فطرهم وغرائزهم .

بل يصح أن يقال انه اذا كانت ممارسة الأعمال والصناعات المختلفة فروضا على الأفراد ، فان هذا يدل على حرية العمل والانتاج أكثر من دلالتيه على الجبر والتدخل ، وذلك لأن الحرية الاقتصادية لا يراد منها فى الوقت الحاضر ترك الاجبار على الأعمال والصناعات بقدر ما يراد منها تخليص الطريق أمام الأفراد لممارسة الأعمال والصناعات ، فان أكبرهم الحكومات المتدخلية فى الوقت الحاضر هو منع الأفراد من انتاج كثير من أنواع السلع والخدمات ، واحتكار الحكومة لانتاج هذه السلع ، وبالتالي فانه اذا قيل ان انتاج هذه السلع والخدمات فروض على الأفراد ، فيلزم حينئذ أن يمنح الأفراد حرية العمل والانتاج وألا تقف السلطة فى طريقهم لمنعهم أو لوضع القيود والعوائق التى تضعف من همتهم وتقلل من رغبتهم فى ممارسة هذه الأعمال .

(١) الموافقات: ٢ / ١٣٠ . وانظر تفصيل آراء الشاطبى هذه فيما تقدم ص (٢٤٦)

وعليه فانه يبقى الأصل المتقدم وهو حرية ممارسة مختلف
الأفراد لمختلف الأعمال دون قيد من أحد الا قيد التشريع نفسه
يبقى هو الأصل المتفق عليه الذي جاء به التشريع وجرى عليه العمل
منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم .

المبحث الثاني

=====

حرية التعاقد في الاسلام

=====

تمهيد :-

=====

تقدم القول بأن قيام سوق حرة يقتضى منح الأفراد حرية ممارسة الأعمال التى يختارونها والتعاقد والاتفاق فيما بينهم بمحض اختيارهم ، وقد تم فى المبحث السابق مناقشة حرية العمل فى الاسلام ، وفى هذا المبحث ستتم مناقشة حرية التعاقد باعتبارها أحد مظاهر حرية السوق والحرية الاقتصادية بصفة عامة ، ويمكن النظر فى مفهوم حرية التعاقد فى الاسلام من ثلاثة وجوه (١) :-

الأول :- حرية التعاقد فى الدخول فى العقد دون أى جبر أو إكراه (مبدأ الرضاية فى انشاء العقود) .

الثانى :- حرية التعاقد فى انشاء ما يشاء من العقود دون التقيد بنوع أو أنواع محددة من العقود .

الثالث :- حرية التعاقد فى تحديد آثار العقد بحسب رغبته (الشروط فى العقود) . وستتم فى المباحث التالية مناقشة هذه الأوجه الثلاثة لحرية التعاقد فى الاسلام وذلك على النحو التالى :-

.....

(١) انظر : د . مصطفى الزرقا ، المدخل الفقهي العام : ١ / ٤٦٢ .

أولا : حرية التعاقد فى الدخول فى العقد :- =====

تعتبر هذه الحرية جزءا متما لحرية الأفراد فى الدخول فى الأعمال التى سبقت الإشارة إليها ، فكما أن الفرد حر فى الدخول فى العمل أو تركه فهو أيضا حر فى التعاقد أو ترك التعاقد مع الآخرين . وهذا مبدأ رئيسى من مبادئ التشريع الاقتصادى الإسلامى وهو مبدأ متفق عليه بين جميع الفقهاء ، وهو ما يعبر عنه عند الفقهاء بمبدأ التراضى فى انشاء العقود ، الذى يعتبر أحد الأسس الرئيسية لاقرار دخول الأفراد فى العقود والالزام بها وانشاء الحقوق والواجبات المترتبة عليها .

وقد ثبت هذا المبدأ فى التشريع الاقتصادى الإسلامى بالنص من القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم وبالتطبيق العملى فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأئمة الإسلام من بعده ، قال تعالى : (... لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (١) فقد جعلت هذه الآية رضى المتعاقدين هو الأصل فى استحقاق مال الغير بأى صورة من صور المعاولضات المعروفة ، فان لفظ التجارة لفظ عام يشمل جميع أنواع - المعاولضات الشرعية (٢) ، وبالتالى فان العقود التى تتم بغير رضا التعاقد تعتبر فى الأصل من قبيل أكل الأموال بالباطل (٣) . وقال تعالى : (فان طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا) (٤) . وهذا فى شأن تبرع المرأة بصداقها ، فجعل سبحانه طيب النفس والرضى هو أساس اباحة هذا التبرع وصحة أخذه وقبوله ، ومثله سائر التبرعات ، يقول ابن تيمية بعد أن ذكر هاتين الآيتين : " واذا كان كذلك ، فاذا تراضى المتعاقدان

(١) النساء : ٢٩

(٢) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ١٥٢ / ٥ . الجصاص ، أحكام القرآن : ١٧٢ / ٢ .

(٣) هذا هو الأصل المتفق عليه ، لكن لا يمنع هذا وجود بعض الاستثناءات حيث يلزم بعض الأفراد ببعض العقود جبرا ، كالأستملاك للمصلحة العامة كتوسعة مسجد أو شق طريق ونحو بيع موال المدين لوفاء الدين ونحو ذلك مما هو من قبيل تحقيق العدل والمصلحة العامة .

(٤) النساء : ٤ .

بتجارة أو طابت نفس المتبرع بتبرع ، ثبت حله بدلالة القرآن الا أن يتضمن ما حرمه الله ورسوله ، كالتجارة في الخمر ونحو ذلك " (١)

والنصوص من السنة على اعتبار مبدأ الرضا في العقود كثيرة جدا ، فمن ذلك ما رواه أبو داود وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لا يفتقرن اثنان الا عن تراض " (٢) يعنى في عقد البيع ونحوه من العقود ، ومثله قوله صلى الله عليه وسلم : " انما البيع عن تراض " (٣) وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لا يحل لامرئ من مال أخيه الا ما أعطاه من طيب نفس " (٤)

كل هذه النصوص بالاضافة الى السنة العملية في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم التي قضت باعتبار التراضى أساس جميع العقود ، فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يتعاقد مع الآخرين ويمارس بنفسه أغلب أنواع العقود فباع واشترى وآجر واستأجر وضارب وشارك واستدان واستعار ونحو ذلك (٥) . وفعل ذلك الصحابة في عهده ، كل ذلك ومبدأ التراضى هو أساس دخولهم في جميع أنواع العقود ، مما يدل على أن التشريع الاسلامى بنصوصه وتطبيقاته قد قضى على جميع أنواع الاكراه العقدى التى يمكن حدوثها ، وأزال جميع القيود التى يمكن أن تقف في سبيل دخول الأفراد في العقود ، وجعل حرية

(١) الفتاوى : ١٥٥/٢٩ .

(٢) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٩٦/٥ . الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ٢٥٦/٥ . وقال : هذا حديث غريب ، وقد رواه الطبرى بلفظ : " لا يفتقر بيعان الا عن رضا " قال ابن حجر : رجاله ثقات . .

أنظر : فتح البارى : ٢٨٩/٤ .

(٣) قال ابن حجر : " رواه أبو داود من حديث أبى سعيد مرفوعا ، وهو طرف من حديث طويل : فتح البارى : ٢٨٩/٤ . وأنظر : سنن ابن ماجه : ٧٣٧/٢ .

(٤) البيهقى ، السنن الكبرى : ٩٧/٦ . وأخرجه أيضا الدارقطنى وأحمد وابن حبان في صحيحه . انظر الشوكانى ، نيل الأوطار : ٣٥٦/٥ .

(٥) الكنائى ، التراتيب الادارية : ٢/٢ .

الفرد نفسه هي الأساس في الدخول في أى عقد . (١)

الا أنه نظرا لأن الرضا أمر نفسى خفى لا يمكن الاطلاع عليه ، فقد جعل الشارع الحكيم الاعتبار بامارة هذا الرضا ، وهي ما يصدر عن العاقد من تصرف قولى أو فعلى أو نحو ذلك مما يدل على رضاه ، وهو ما عبر عنه الفقهاء بلفظ الايجاب والقبول ، اللذين اعتبرهما الفقهاء الركنين الأساسيين اللذين يتكون منهما أى عقد . (٢)

وبالتالى فانه يصح أن يقال هنا ان التشريع الاسلامى قد منح الفرد الحرية الكاملة في الدخول في العقد الذى يختاره دون اكراه أو حرج ، وهو ما عبر عنه الدكتور السنهورى بقوله : " العقد في الفقه الاسلامى يبنى على توافق الارادتين دون تحفظ ، فهو رضائى الى حد جاوز فيه القوانين التى تأخذ برضاية العقد " (٣) الا أن هذه الرضاية تبقى في حدود التعاقد على الأعمال المباحة شرعا ، فاذا تجاوز العاقدان حدود المباح لم يكن لتراضيهما مدخل لباحة ما تعاقدوا عليه ، كعقود الربا والتجارة في المحرمات ونحو ذلك . (٤)

.....

-
- (١) د . مصطفى الزرقا ، المدخل الفقهي العام : ٤٦٢/١ ، ٤٦٣ .
 (٢) انظر : د . مصطفى الزرقا ، المدخل الفقهي العام : ٣١٨/١ . د . حسين حامد ، المدخل لدراسة الفقه الاسلامى : ٢٤١ .
 (٣) د . عبد الرزاق السنهورى ، نظرية العقد : ٣٠٣ . نقله عنه الدكتور الزرقا في المدخل : ٤٦٤/١ .
 (٤) انظر ما يأتى ص (٣٨٧)

ثانيا : حرية التعاقد في انشاء مايشاء من العقود :-

=====

لقد سمي التشريع الاسلامي واحتوت كتب الفقهاء على عدد غير يسير من أنواع العقود (١) ، وقد كانت هذه العقود تنظم جميع نشاطات — الأفراد في الحياة وتيسر لهم قضاء جميع مصالحهم وحاجاتهم دون حرج ، ويأتي في مقدمة هذه العقود الرئيسية كعقود البيع والاجارة وعقود الشركة والمضاربة والمزارعة والقسمة والوكالة ونحوها . لكن هل هذه العقود المذكورة في الفقه الاسلامي وردت على سبيل الحصر بحيث أنه لا يصح للعاقد حينئذ تجاوزها واحداث أى عقد جديد لم ينص عليه التشريع الاسلامي أو أن حرية الأفراد في احداث عقود جديدة لا تتناقض مع مبادئ الشرع مكولة ؟ .

ذكر الشيخ أبو زهرة أن هذه المسألة خلافية وأن جمهور الفقهاء لا يطلقون هذه الحرية ، وذكروا أن الأصل في العقود المنع حتى يقوم دليل الاباحة ، والقلة من الفقهاء هم الذين يطلقون هذه الحرية ، وذكروا أن الأصل في العقود الاباحة حتى يقوم دليل الحظر ، قال : " وعلى القول الأول نكون مقيدين بعدد العقود التي تذكرها الكتب ، ووردت بها الآثار ، ودلت عليها المصادر الشرعية ، والأدلة الفقهية ، فمالم يقم عليه الدليل فهو ممنوع ، والوفاء به غير لازم ، لأنه لا التزام الا بما ألزم به الشرع ، فمالم يرد دليل على وجوب الوفاء فلا وفاء ، فليس للناس اذا على هذا القول أن يعقدوا ما شاءوا من العقود الا اذا وجد من الأدلة الفقهية ما يدل عليه ، ويوجب الوفاء به . أما القول الثاني فيمقتضاه يكون الناس أحرارا في أن يعقدوا ما شاءوا من العقود ، ويشترطوا

(١) ذكر الدكتور مصطفى الزرقا أن المشهور من العقود المسماة في الفقه الاسلامي خمسة وعشرون عقدا هي : البيع ، الاجارة ، الكفالة ، الحوالة الرهن ، بيع الوفاء ، الايداع ، الاعارة ، الهبة ، القسمة ، الشركة ، المضاربة المزارعة ، المساقاة ، الوكالة ، الصلح ، التحكيم ، المخارجة ، القرض ، العمري الموالة ، الاقالة ، الزواج ، الوصية ، الايضاء ، المدخل الفقهي العام : ١/ ٥٣٨ وانظر د . عبد الرزاق السنهوري ، مصادر الحق في الفقه الاسلامي : ١/ ٧٨ .

من الشروط ما يرون فيه مصلحتهم ، الا اذا قام الدليل على المنع ، فعندئذ لا يجب الوفاء " (١)

أما الدكتور مصطفى الزرقا فظاهر كلامه أن هذه المسألة لم تكن موضع خلاف بين الفقهاء وذكر أن الفقه الاسلامي أقر انشاء عقود جديدة أعطيت أسماء وأحكاما خاصة بها ، قال : " وليس في الشرع الاسلامي ما يدل على أي حصر لأنواع العقود وتقييد الناس بها ، فكل موضوع لم يمنعه الشرع بالنص الصريح ولا تقتضى القواعد والأصول الشرعية منعه يجوز أن يتعاقد عليه الناس ، ويلزمون فيه بعقودهم ، وحينئذ يخضع التعاقد فيه للقواعد والشرائط العامة في العقود . . " (٢) وهذا أيضا هو ما ذكره الدكتور السنبورى ، فقد أشار الى أن الناظر في الفقه الاسلامي قد يعتقد لأول وهلة أن العقود المسماة في الفقه مذكورة على سبيل الحصر ، وأن أي اتفاق لا يدخل تحت عقد من هذه العقود لا يكون مشروعا . الا أن هذه النظرة غير صحيحة ، وأن العقود المسماة في الفقه الاسلامي انما هي العقود التى كان يغلب التعامل بها ، فاذا جدت الحاجة لعقد جديد تتوفر فيه الشروط المقررة فقهيا فانه يصبح عقدا مشروعا ، ولم يشر الى أن المسألة موضع خلاف بين الفقهاء . (٣)

والواقع أن الخلاف في المسألة دقيق ، والذي يمكن الجزم به هنا هو الأمران التاليان :-

الأول : أن الخلاف قد وقع صريحا بين الفقهاء في مسألة أخرى ذات ارتباط وثيق بهذه المسألة ، وهى مسألة الشروط في العقود ، فبينما ذهب

(١) الملكية ونظرية العقد : ٢٥٩ . وانظر : للشيخ أبى زهرة أيضا : ابن حنبل : ٢٣٥

(٢) المدخل لدراسة الفقه الاسلامي : ١ / ٤٦٤ ، ٤٦٥ .

(٣) مصادر الحق في الفقه الاسلامي : ١ / ٨٠ ، ٨١ .

فقهاء الحنابلة وبعض المالكية الى القول بأن الأصل في هذه الشروط هو الاباحة ما لم يرد دليل الحظر ، ذهب جمهور الفقهاء الى القول - بأن الأصل هو الحظر حتى يرد دليل الاباحة . (١)

الثاني : أنه في هذه المسألة قد وقع الخلاف صريحا بين فقهاء الحنابلة وعلى رأسهم ابن تيمية وابن القيم الذين صرحوا بأن الأصل في العقود هو الاباحة حتى يرد دليل المنع (٢) ، وبين أهل الظاهر الذين صرحوا بأن الأصل في العقود هو المنع حتى يرد دليل الاباحة (٣) .

أما بقية جمهور الفقهاء فإنه لم ينقل عنهم نص صريح يثبت رأيهم في خصوص هذه المسألة ، وهل الأصل في العقود هو الحظر أو الاباحة ؟ . . .
وانما يمكن أن يفهم مذهبهم في هذه المسألة من مجمل أقوالهم وفقههم وبالتالي فقد فهم البعض بأن مذهبهم في هذه المسألة هو اطلاق حرية التعاقد ما لم يرد دليل المنع ، وأنه لا علاقة بين مذهبهم في هذه المسألة وبين مذهبهم في مسألة الشروط في العقود (٤) ، وفهم آخرون بأن مذهبهم في هذه المسألة هو مذهبهم في مسألة الشروط في العقود ، وقد صرح بهذا الفهم شيخ الاسلام ابن تيمية الذي جعل الخلاف في المسألتين واحدا ، ولم يفرق بين آراء الفقهاء في هذه المسألة وبين آرائهم في مسألة الشروط في العقود ، فمن ذلك قوله مثلا عند حديثه عن قاعدة العقود والشروط فيها

(١) انظر المبحث التالي ص (٢٧٤)

(٢) انظر : ابن تيمية ، الفتاوى : ٢٩ / ٢٦ وما بعدها . ابن القيم ، اعلام الموقعين : ٣٤٤ / ١ .

(٣) ابن حزم ، الاحكام في أصول الحكم : ٥٩٣ / ٥ وما بعدها .

(٤) انظر بالاضافة الى ما تقدم في النقل عن الدكتور الزرقا والدكتور السنهوري : د . عدنان التركماني ، ضوابط العقد في الفقه الاسلامي : ٢٨٨ . كاسب عبد الكريم البدران ، عقد الاستصناع في الفقه الاسلامي : ٣٣ وما بعدها ، حيث أشار الى أن الذي يمكن استخراجه من أقوال فقهاء الحنفية والشافعية والمالكية هو القول بأن الأصل هو اباحة العقود الا ما ورد الدليل على حظره .

: " والذي يمكن ضبطه فيها قولان : أحدهما : أن يقال : الأصل فى العقود والشروط فيها ونحو ذلك الحظر الا ماورد الشرع باجازه ، فهذا قول أهل الظاهر ، وكثير من أصول أبى حنيفة تنبنى على هذا ، وكثير من أصول الشافعي ، وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد القول الثانى : أن الأصل فى العقود والشروط الجواز والصحة ، ولا يحرم منها ويبطل الا ما دل الشرع على تحريمه وابطاله وأصول أحمد المنصوصة عنه أكثرها يجرى على هذا القول ومالك قريب منه " (١)

وسواء قلنا ان مذهب الجمهور هو اطلاق حرية العقود أم قلنا ان - مذهبهم هو الحظر ، فان الذى لاشك فيه هو خلاف أهل الظاهر ونظرا لارتباط هذه المسألة بمسألة الشروط فى العقود ، ولأن الأدلة التى تذكر فى هذه المسألة يمكن أن ترد فى مسألة الشروط ، وهو ما فعله ابن تيمية حيث أورد أدلة المسألتين معا ، لذا سيتم ارجاء ذكر أدلة هذه المسألة حتى تتم مناقشة مسألة الشروط فى العقود وتذكر الأدلة هنالك وهو ما سيتم فى المبحث التالى .

(١) الفتاوى : ٢٩ / ١٢٦ - ٣٣٣ . ويقول الشيخ أبو زهرة بعد أن نقل نص ابن تيمية حول خلاف الفقهاء فى هذه المسألة : " هذا ما حكاه ابن تيمية والمتتبع لعبارات الفقهاء فى الكتب المذهبية المختلفة يصدق ما نقله ذلك الكاتب الفقيه العظيم " انظر : الملكية ونظرية العقد : ٢٦٣ .

ثالثا : حرية التعاقد في تحديد آثار العقد (الشروط في العقود) :-

المقصود بآثار العقد هو الحقوق والالتزامات التي تترتب على كل عقد ، فعقد البيع مثلا يثبت انتقال ملك العين للمشتري ، ووجوب التسليم على البائع ، وثبوت حق البائع في الثمن ، كما أن لكل عقد شرعى آثارا تترتب عليه بمجرد دخول العاقدين في العقد ، كعقد الاجارة والرهن والقرض والشركة ونحو ذلك ، وهذه الآثار تثبت اذا توفرت أركان العقد وتحققت شروطه (١) . . . والسؤال الذى يمكن طرحه هنا هو : هل جميع آثار العقود هى من جعل - الشارع وترتيبه ولا دخل فيها لارادة المتعاقدين ؟ وما مدى السلطة التى منحها الشارع للمتعاقدين باضافة آثار جديدة لا يستلزمها مقتضى العقد ابتداء١٤ ، أو بالنقص من آثار مقتضى العقد ٢ .

لقد فصل الفقهاء حكم هذه المسألة وتوسعوا في بحثها تحت ماعرف بمبحث الشروط في العقود في الفقه الاسلامى ، وموضوع الشروط في العقود - موضوع خلافى بين الفقهاء والخلاف فيه واسع ومتشعب ، ويمكن هنا اجمال آراء الفقهاء في هذه المسألة في ثلاثة مذاهب هى : (٢)

- (١) انظر : د . حسين حامد ، المدخل لدراسة الفقه الاسلامى : ٤٢٥ ، ٤٢٦ . د . عبد الرزاق السنهورى ، مصادر الحق في الفقه الاسلامى : ٥٢ / ٦ ، ٥٣ .
- (٢) يعتبر موضوع الشروط في العقود من أكثر الموضوعات سعة وخلافا ومناقشة بين الفقهاء والتوسع فيه وذكر جميع تفصيلاته يخرج عن اطار موضوع الحرية الاقتصادية والتدخل ، وبالتالي فقد تم الاقتصار هنا على ايجاز عناصر الموضوع مما يمكن الاستدلال به على مسألة حرية التعاقد في الاسلام ، ومن رام التوسع في أحكام هذا الموضوع فيمكنه الرجوع الى الكتب الفقهية والتسى منها الشيرازى ، المذهب : ٣٥٦ / ١ ، الهيثمى ، تحفة المحتاج : ٢٩٥ / ٤ ، ومابعدها . ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٢٨٥ / ٤ ، ٢٨٦ . اليهودى ، كشف القناع : ١٨٨ / ٣ ، ومابعدها . ابن رشد ، بداية المجتهد : ١٥٩ / ٢ ، ومابعدها . ابن الهمام ، شرح فتح القدير : ٢١٥ / ٥ . ابن

(١) مذهب الظاهرية ، وهو يدل على أن الأصل في الشروط الحظر — وأنه لا يصح منها الا ما ورد الشرع على ابحاثه بخصوصه ، قال ابن حزم عند ذكر عقد البيع : " وكل شرط وقع في بيع منهما أو من أحدهما برضى الآخر فانهما : ان عقداه قبل عقد البيع أو بعد تمام البيع . . . ولم يذكرهما في حين عقد البيع ، فالبيع صحيح تام والشرط باطل لا يلزم ، فان ذكرنا ذلك الشرط في حال عقد البيع ، فالبيع باطل مفسوخ والشرط باطل ، أى شرط كان لا تحاش شيئا ، الا سبعة شروط فقط فانهما لازمة . . . " (١) وذكر أن هذه الشروط السبعة ورد النص على صحتها كشرط الرهن وتأجيل الثمن ، واشترط صفة في المبيع . . . قال : " فهذه ولا مزيد وسائرهما باطل " (٢) .

(٢) مذهب الشافعية والحنفية وبعض المالكية وبعض الحنابلة ، وهو أن الأصل في الشروط الحظر أيضا ولا يصح منها الا شرط اقتضاه العقد (٣) ، وذكر الحنفية أن الشرط الذي جرى التعامل به يصح من باب الاستحسان (٤) كما صحح الشافعية الشرط الذي من مصلحة العقد وتدعو اليه الحاجة (٥)

== تيمية ، الفتاوى : ١٢٦/٢٩ وما بعدها . ابن القيم ، اعلام الموقعين : ٣٤٤/١ . د . عبد الرزاق السنهورى ، مصادر الحق في الفقه الاسلامى : ١٠١/٣ - ١٧٦ . محمد أبو زهرة ، الملكية ونظرية العقد : ٢٧٢ ، وما بعدها . مصطفى الزرقا : المدخل الفقهي العام : ٤٦٩ وما بعدها .

- (١) المحلى : ٤١٢/٨ .
- (٢) المصدر نفسه . وانظر أيضا : الاحكام في أصول الحكم : ٦٢٥/٥ .
- (٣) الشيرازى ، المذهب : ٣٥٦/١ ، الرملى ، نهاية المحتاج : ٤٣٣/٣ .
- السرخسى ، المبسوط : ١٣/١٣ . الكاسانى ، بدائع الصنائع : ١٦٩/٥
- ابن تيمية ، الفتاوى : ١٢٧/٢٩ ، السنهورى ، مصادر الحق في الفقه الاسلامى : ١٧٢/٣ .
- (٤) انظر : ابن الهام ، فتح القدير : ٢٢١/٥ .
- (٥) انظر : النووى ، شرح صحيح مسلم : ١٤٢/١٠ .

(٣) وذهب جمهور الحنابلة والمالكية الى القول بأن الأصل في الشروط الصحة ولا يبطل منها الا ما كان منافيا لمقتضى العقد أو مناقضا للشرع ، ويعتبر المذهب الحنبلي أكثر تصحيحا للشروط من المذهب المالكي ، كما قال ابن تيمية : " القول الثاني : ان الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة ، ولا يحرم منها ويبطل الا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله . . . وأصول أحمد المنصوصة عنه أكثرها يجرى على هذا القول ، ومالك قريب منه ، لكن أحمد أكثر تصحيحا للشروط ، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط منه (١) " .

وبالتالي فان كل شرط يحتاج اليه المتعاقدان يصح اشتراطه ويلزم الوفاء به سواء دل عليه مقتضى العقد أو كان ملائما له أم لم يكن كذلك ، ما دام أنه لا يناقضه ولا يناقض أصول الشرع ، وأيضا فان هؤلاء لم يتوسعوا في مفهوم مقتضى العقد ، فلم يجعلوا للمقتضيات التي يستخرجها القياس والاجتهاد مجالا لمنع الأفراد من اشتراط ما يحقق مصالحهم وحاجاتهم (٢) . فالشرط الباطل لديهم هو الشرط المنافى للمقتضى الأساسي من العقد ، والذي اذا تم اشتراطه تبطل - الغاية الشرعية من العقد ، كاشتراط عدم التصرف في المبيع ، أو عدم الاستمتاع بالزوجة . ونحو ذلك ، وما عدا ذلك فان كل شرط من مصلحة التعاقدين ان لم يرد من الشرع ما يدل على بطلانه فانه يصبح أيضا من مصلحة العقد نفسه . (٣)

وقد استدل من قال بأن الأصل في الشروط الحظر ، الا ماورد الدليل على خصوصه ، كما قال ابن حزم ، أو ما كان من مقتضى العقد

(١) الفتاوى : ١٣٢/٢٩ ، ١٣٣ . وانظر : ابن قدامة المغنى ٤ / ٢٨٥ . . .

حاشية الدسوقي : ٦٥ / ٣ .

(٢) أبو زهرة ، ابن حنبل : ٣٤١ .

(٣) د . مصطفى الزرقا ، المدخل الفقهي العام : ١ / ٤٨٢ .

أو ملائما له ومن مصلحته كما ذكر الحنفية والشافعية ، بما ورد في الصحيحين من قصة بريدة وأن عائشة - رضي الله عنها - اشترتها وأرادت أن تعتقها فاشتراط أهلها أن يكون الولاء لهم ، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : " .. ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله ؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ، وإن كان مائة شرط ، قضاء الله أحق ، وشرط الله أوثق ، وإنما الولاء لمن أعتق " (١) فهذا دليل على بطلان كل شرط لم يرد به الشرع من الكتاب أو السنة والاجماع وكذا القياس عند من قال به ، وهو أيضا دليل على بطلان الشروط التي تنافى مقتضى العقد قياسا على شرط الولاء ، إذ العلة في منعه منافاته لمقتضى العقد . ومن أدلتهم أيضا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم " أنه نهى عن بيع وشرط " (٢) وذكروا أيضا أن الشرع جعل للعقود المشروعة مقتضيات خاصة بها وآثارا وأحكاما تترتب بمجرد دخول العاقدين فيها ، سواء قصدوا العاقد أم لم يقصدوها ، وليس له أن يتخلص من هذا المقتضى أو يزيد عليه بشرط يشترطه ، لأن هذا الشرط يعتبر تعدد لحدود الله ومخالفة للمشروع . (٣) .

وقد فصل شيخ الاسلام ابن تيمية أدلة من قال ان الأصل في العقود والشروط الاباحية ، وأنه لا يمتنع منها الا ما دل الشرع على تحريمه ، وذكر أنه هو المذهب الراجح بدلالة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستصحاب وعدم الدليل المنافي (٤) ، فذكر مثلا أن جنس الوفاء بالعقود والعهود مأمور به في الشرع ، قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ..) (٥) .. الآية ، وقال تعالى : (وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا) (٦) كما ذم

(١) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ٥ / ٣٢٦ . صحيح مسلم بشرح النووي : ١٤٤ / ١ .

(٢) انظر السرخسي ، المبسوط : ١٣ / ١٣ . الشيرازي ، المذهب : ١ / ٣٥٧ . ابن حزم ، المحلى : ٨ / ٤١٥ .

(٣) ابن تيمية ، الفتاوى : ٢٩ / ١٣١ . وانظر : ابن حزم ، الاحكام في أصول

الأحكام : ٥ / ٥٩٩ . (٤) المصدر نفسه : ٢٩ / ١٣٨ .

(٥) المائدة : ١ . (٦) الاسراء : ٣٤ .

القرآن وذمت السنة الذين ينقضون عهدهم ومواثيقهم ويغرون بمـــــــ
عاهسده ، وهذا كله يدل على وجوب الوفاء بالعقود والشروط مطلقا الا
مادل الدليل على حظره ، ثم قال : " واذا ظهر أن العقود لا يحرم منها
الا ما حرمه الشارع ، فانما يجب الوفاء بها لايجاب الشارع الوفاء بها مطلقا
الا ما خصه الدليل على أن الوفاء بها من الواجبات التي اتفقت عليها
الملل ، بل والعقلاء جميعهم . . . ففعلها ابتداء لا يحرم الا بتحريم
الشارع ، والوفاء بها وجب لايجاب الشارع اذا ، ولايجاب العقل أيضا ،
وأيا فان الأصل في العقود رضی المتعاقدين وموجبها هو ما أوجباه
على أنفسهما بالتعاقد " (١) وفي الصحيح أن الرسول صلى الله عليه
وسلم قال : " أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج " (٢) فدل
على أن الشروط يلزم الوفاء بها ، وان شروط النكاح أحق بالوفاء من غيرها
وفي الصحيح أيضا عن عمر بن الخطاب - رضی الله عنه أنه قال : " مقاطع
الحقوق عند الشروط " (٣) وأيضا فان الناس يحتاجون في تعاملهم
الى عقود جديدة والى الاشتراط ، وفي تقييد حريتهم في التعاقد
والاشتراط . حرج لا يخفى ، كما قال ابن تيمية : " فاذا كان الشرط
منافيا لمقصود العقد كان العقد لغوا ، واذا كان منافيا لمقصود الشارع
كان مخالفا لله ورسوله فاذا لم يشتمل على واحد منها . . فلا وجه لتحريمه
بل الواجب حله ، لأنه عمل مقصود للناس يحتاجون اليه ، اذ لولا حاجتهم اليه
ما فعلوه ، فان الاقدام على الفعل مظنة الحاجة اليه ولم يثبت تحريمه
فيباح ، لما في الكتاب والسنة مما يرفع الحرج " (٤)

وقد أجاب ابن تيمية عن حديث عائشة : " . . . ما كان من شرط

(١) الفتاوى : ١٥٤/٢٩ ، ١٥٥ .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣٢٣/٥ .

(٣) المصدر نفسه : ٢١٧/٩ .

(٤) الفتاوى : ١٥٦/٢٩ .

ليس في كتاب الله فهو باطل . . . " بأن المقصود به بطلان الشرط الذي يخالف كتاب الله أي بأن يكون المشروط مما حرمه الله ، كما في شرط الولاء لغير المعتق ، لأن المشروط لا بد أن يكون مباحا بدون الشرط حتى يصح اشتراطه ويجب الوفاء به . (١)

أما الحديث : " نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن بيع وشروط " فقد قال عنه ابن تيمية انه لا يوجد في شيء من دواوين الحديث وقد أنكره أحمد وغيره من العلماء ، وقالوا بأنه حديث غير معروف ، وقد أجمع الفقهاء على صحة بعض الشروط ، كشرط صفة معينة في المبيع مثلا ، مما يدل على أن هذا الحديث لم يعمل به (٢) .

وذكر ابن تيمية أيضا أن الشرط لا تبيح حراما ولا تحرم حلالا كما توهم من قال بأن الأصل فساد الشرط ، بل كل ما كان حراما بدون الشرط فالشرط لا يبيحه كالربا مثلا ، لكن ما كان مباحا قبل الشرط فانه متى اشترطه صار واجبا ، كأجيل الثمن مثلا ، وليس في هذا تحريم لما أحله الله ، لأن ما كان مباحا في حال مخصوصة ، ولم يكن مباحا مطلقا ، ثم أتى الشرط ليحول من تلك الحال ، فان الشرط اذا لم يكن قد حرم ما أحله الله ، وكذلك ما كان محرما في حال مخصوصة ، لكن بدون الشرط يستصحب حكم الاباحية والتحريم ، قال : " فالعقد والشرط يرفع موجب الاستصحاب ، لكن لا يرفع ما أوجبه كلام الشارع " (٣)

ولعل الأولى في هذه المسألة هو ترجيح القول بأن الأصل في العقود والشرط هو الاباحية ، وأنه لا يمتنع منها الا ما دل الشرع

(١) الفتاوى : ٢٩ / ١٦٠ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٩ / ١٣٢ . وهذا الحديث أخرجه الخطابي في معالم السنن : ١٥٤ / ٥ ، ١٥٥ ، وأخرجه ابن حزم في المحلى : ٤١٥ / ٨ . قال الشوكاني : أخرجه الطبراني في الأوسط ، وإلحاكم في علوم الحديث . انظر نيل الأوطار : ٢٠٢ / ٥ . وقد ذكر النووي أنه حديث غريب . انظر : — المجموع شرح المهدب : ٣٦٨ / ٩ .

(٣) الفتاوى : ٢٩ / ١٤٩ ، ١٥٠ .

على تحريمه ، فان هذا القول هو الذى تؤيده أدلة الشرع ، ويتفق مـع مبادئ التشريع الاسلامى وقواعده ، فلا شك بأن العقود والشروط هى من باب المعاملات التى الأصل فيها الاباحة ، وليست من باب العبادات التى الأصل فيها الحظر ، وبالتالي فان ترك الأفراد أحراراً فى اختيار العقود والشروط التى تحقق مصالحهم وحاجاتهم هو الأولى ، مادام أن هذه العقود والشروط لم تشتمل على ما يخالف أدلة وأصول الشرع ، أما أن تحصر معاملات الأفراد فى عقود وشروط محددة معلومة سلفاً ويمنع كل ماعداها فلا يخفى ما فيه من حرج وتضييق ، وخصوصاً فى الوقت الحاضر الذى اتسعت فيه معاملات الأفراد وتنوعت العقود والشروط كما يقول الشيخ أبو زهرة : " ان الصفقات التجارية قد اتسع أفقها ، وتشعبت أنواعها ، وتنوع بحسب العرف التجارى ما يشترطه العاقدون ، حتى وجدت عقود لم تكن ، وتفنن الناس فى الشروط تفنناً باعد بين العقود وأصولها المذكورة فى كتب الفقه ، ولو حكمنا ببطولان تلك العقود ، وفساد هاتيك الشروط ، لصار الناس فى حرج وضيق ولشلت الحركة فى الأسواق ، ولتقطعت العلاقات التجارية بين الناس ، بل لتقطعت الأسباب ، فلا تنمو ثروات آحاد الناس ، ولا تنمو ثروة الجماعات " (١)

خلاصة ما تقدم أن مبدأ حرية التعاقد ركن أساسى من أركان التعامل فى التشريع الاقتصادى الاسلامى ، وأنه لا خلاف بين الفقهاء حول مبدأ رضائية العقد وحرية الأفراد فى انشاء عقودهم الشرعية ، وهذا المبدأ يعتبر هو الركن الرئيسى عند الحديث عن حرية التعاقد كأحد المظاهر الرئيسية للحرية الاقتصادية ، وبالتالي فانه يصح أن يقال ان الفرد فى ظل التشريع الاقتصادى الاسلامى يجد نفسه حراً فى أن يبيع أو يشتري أو يؤجر أو يستأجر أو يشارك أو يرهن أو يضمن أو يقترض أو يضارب أو يزارع . . ونحو

ذلك من العقود الشرعية التي نص عليها الفقهاء أو التي يمكن أن
تستحدث مما تتفق مع مبادئ وقواعد التشريع الاسلامي ، كل ذلك يتم
بمحض حرية العاقد نفسه ورضاه ، مادام أنه لم يرتكب محظورا شرعيا .

المبحث الثالث

=====

نظام السوق فى الاسلام ودور الدولة فيه . .
=====

من خلال المبحثين السابقين - حرية العمل وحرية التعاقد -
يمكن التعرف على شكل السوق فى الاسلام ، التى يحتم من خلالها نشاط
الأفراد وتعاملهم فيما بينهم ، والتعرف على النظام الذى يحكم هذه السوق
وكيف يمكن أن تنشأ الأسعار خلالها .

فاذا صح الأصل المتقدم ، وهو حرية ممارسة الأفراد للأعمال
والعقود المباحة التى يختارونها ، فان الذى يتناسب مع هذا الأصل
هو القول بحرية السوق ، فانه لا يمكن أن يمارس الأفراد حريتهم فى العمل
والتعاقد ونحو ذلك الا فى سوق حرة ، فالقول مثلاً برضاية العقد
فى الفقه الاسلامى يستلزم القول برضاية الثمن ، فكما أن الفرد حراً فى
قبول العقد أو رفضه ، فهو حر أيضاً فى قبول الثمن أو الأجر الذى
يقدمه أو يقدم له ، بموجب العقد الرضاوى الذى يتم بين المتعاملين ، كما
قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن
تكون تجارة عن تراض منكم) (١)

وعليه فانه يصح أن يقال هنا ان الأصل فى التشريع الاقتصادى
الاسلامى أن تكون السوق سوقاً حرة تعمل فى ظل المنافسة بين
الأفراد ، وقد جرى على هذا الأصل التنفيذ الفعلى والتطبيق العملى
للتشريع الاقتصادى الاسلامى منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، فقد
كان الأفراد يتبايعون وتنقل ملكيات السلع فيما بينهم بحرية تامة وبالأسعار
التي يختارونها ، دون تدخل من قبل السلطة ، بل حينما طلب من الرسول

(١) النساء : ٢٩ .

صلى الله عليه وسلم أن يتدخل امتنع ، كما فى الحديث عن أنس - رضى الله عنه - قال : " غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا رسول الله لو سعرت ؟ فقال : ان الله هو القابض الباسط الراق المسعر ، واني لأرجو أن ألقى الله عز وجل ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمتها اياه فى دم ولا مال " (١) فهذا دليل على أن الاسلام حريص على أن تبقى السوق حرة ، يتنافس الأفراد خلالها فى تقديم السلع والخدمات ، وتنشأ الأسعار على ضوء المعروض والمطلوب ، دون تدخل من السلطة ، وكما يمتنع التدخل من قبل السلطة ، يمتنع أيضا كل تدخل أو تواطؤ غير مشروع من قبل الأفراد للتأثير على المنافسة وحرية السوق وبالتالي فنقد حرم الشرع الاحتكار (٢) وفى الحديث عنه صلى الله عليه وسلم : " لا يبيع حاضر لباد ، دعوا الناس يربق الله بعضهم من بعض " (٣) فقولہ : " دعوا الناس " دليل على أن التدخل كما يمتنع من قبل السلطة ، فهو ممتنع من قبل الأفراد أيضا ، والأفراد ملزمون بترك الناس يربق الله بعضهم من بعض ، أى اعطاء الحرية للعرض والطلب فى السوق .

ومما يدل على حرية السوق أن الشرع قد أباح المساومة والمماكسة فى السعر من قبل المتبايعين حتى يتفقا على سعر السلعة أو الخدمة (٤) ،

(١) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٩٢/٥ . الترمذى ، الجامع

الصحيح : ٥٣/٦ . وقال : حسن صحيح .

(٢) انظر تفصيل هذا الحكم فيما يأتى ص (٤٠٧)

(٣) صحيح مسلم بشرح النووى : ١٦٥/١ .

(٤) انظر قصة جمل جابر بن عبد الله ، ومساومة الرسول صلى الله عليه وسلم

له فى الثمن وشراءه منه ، فى صحيح البخارى : ٣١٤/٥ . قال ابن حجر

: " وفى الحديث جواز المساومة لمن يعرض سلعته للبيع ، والمماكسة

فى المبيع قبل استقرار العقد " . فتح البارى : ٣٢١/٥

كما قد أباح الشرع الربح ولم يجعل له حدا معلوما ، وقد جاء في تفسير القرطبي ، عند قوله تعالى : (الا أن تكون تجارة عن تراض منكم . .) الآية قوله : " والجمهور على جواز الغبن في التجارة ، مثل أن يبيع رجلا ياقوتة بدرهم وهي تساوي مائة ، فذلك جائز ، وأن المالك الصحيح الملك جائز له أن يبيع ماله الكثير بالتافه اليسير ، وهذا مالا اختلاف فيه بين العلماء إذا عرف قدر ذلك ، كما تجوز الهبة لو وهب " (١)

فإذا بقيت السوق حرة خالية من أي تدخلات من قبل السلطة أو الأفراد ، فإن الذي لا شك فيه أن قانون العرض والطلب داخل السوق لابد وأن يحكم أثمان السلع والخدمات التي تقدم ، وقد أشار الفقهاء إلى هذا القانون وأصلوه تأصيلا دقيقا ، فمن ذلك ما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية عند حديثه عن سعر المثل وعوض المثل في الفقه حيث قال : " وكثيرا ما يشته على الفقهاء ويتنازعون في حقيقة عوض المثل ، في جنسه ومقداره في كثير من الصور ، لأن ذلك يختلف لاختلاف الأمكنة والأزمنة والأحوال والأعواض والمعوضات والمتعاضين فنقول : عوض المثل هو مثل المسمى في العادة ، وهو الذي يقال له : السعر والعادة . . . ولهذا قال كثير من العلماء : قيمة المثل ما يساوي الشيء في نفوس ذوي الرغبات ، ولا بد أن يقال : في الأمر المعتاد ، فالأصل فيه إرادة الناس ورغبتهم . . . إذا عرف ذلك فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع فأنها :

- تختلف بكثرة المطلوب وقلته ، فعند قلته يرغب فيه مالا يرغب فيه عند الكثرة .
- وبكثرة الطلاب وقلتهم ، فإن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه ، بخلاف ما قل طالبوه .

(١) القرطبي الجامع لأحكام القرآن : ٥ / ١٥٢ . وقد استثنى فقهاء الحنابلة وبعض المالكية من ذلك غبن المسترسل وهو الجاهل بقيمة السلعة ولا يحسن المبايعة ، فله الخيار ، إذا غبن غبنا يخرج عن العادة ، وحده بعضهم بالثلث ، ومنع من ذلك الشافعية والحنفية وقالوا لا خيار له وهو كغيره .

- وبحسب قلة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها ، فعند كثرة الحاجة وقوتها ترتفع القيمة مالا ترتفع عند قلتها وضعفها .
- وبحسب المعاوض ، فان كان ملياً ديناً يرغب في معاوضته بالثمن القليل الذى لا يبذل بمثله لمن يظن عجزه أو مظهره أو جرده .
- وبحسب العوض ، فقد يُرخص فيه اذا كان بنقد رائج مالا يرخص فيه اذا كان بنقد آخر دونه من الزواج ، كالدراهم والدنانير بدمشق فى هذه الأوقات ، فان المعاوضة بالدراهم هى المعتاد . . . (١) فمن هذا النص يتبين أن ابن تيمية يرى أن الأثمان تتحدد بفعل أمور كثيرة وهى :
- (١) العرض والطلب ، وفى حالة زيادة العرض (كثرة المطلوب) ينقص الثمن ، وبالعكس فى حالة قلة المعروض أى (قلة المطلوب) حيث يزداد الثمن . وفى حالة زيادة الطلب (كثرة الطلاب) يرتفع الثمن وينخفض فى قلة الطلب أى (قلة الطلاب) .
- (٢) وبحسب رغبة المستهلك فى السلعة وسلوكه النفسى وتقديره لمدى منفعة السلعة بالنسبة له ، وهو ما عبر عنه بقوله : " بحسب قلة الحاجة وكثرتها وقوتها وضعفها " .

والحاجة قد تكون حاجة المستهلك فى السلعة ، وقد تكون حاجة البائع للثمن ، كما أشار الى ذلك ابن العربى بقوله : " الربح هو ما يكتسبه المرء زائداً على قيمة معوضه . . . ويكون ذلك الربح بحسب حاجة المشتري والبائع الى عقد الصفقة ، فالزيادة أبداً تكون من جهة المحتاج ، ان

== انظر ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٩٠ / ٤ . أما غير المسترسل ممن يعرف قيمة السلعة ويحسن المماكسة فلا خيار له بالاتفاف اذا غبن .

احتاج البائع أعطى (زائداً على الثمن من قيمة سلعته) (١) وان احتاج المشتري اعطى زائداً من الثمن " (٢)

(٣) ومما يؤثر في تقدير الأثمان أيضاً مقدار ثقة المتعاملين فيما بينهم وهذا هو معنى قوله : " وبحسب المعلوض ، فان كان ملياً ديناً . . الخ " أى بحسب المتعامل وهل هو مقتدر على الدفع وثقة لا يخشى جرده أو انكاره أو تأخيريه للدفع ونحو ذلك .

(٤) وأخيراً فقد أشار ابن تيمية إلى أن القوة الشرائية للنقود ذات أثر في تحديد الأثمان ، فالنقد الراجح الأكثر تداولاً يرغب في المعاوضة به أكثر من الرغبة في المعلوضة بنقد غير رائج .

فاذا تبين هذا كله وقيل ان السوق في الاسلام سوق حرة وان الاثمان تنشأ خلالها بفعل قوى العرض والطلب (٢) ، فان هذا لا يعنى أنه لا يد لدولة في السوق ولا أثر لها فيه ، بل ان دور الدولة في الاسلام في السوق دور غير منكور ، والسؤال الذى يمكن طرحه هنا هو : ما هو الدور الذى يمكن أن تضطلع به الدولة في السوق في الاسلام ؟ . ماهى حدود هذا الدور وما مداه ؟ . .

يمكن أن يقال هنا ابتداءً ان دور السلطان في السوق قد اتخذ في الوقت الحاضر عدة أساليب مختلفة ، وسيتم التعرف في هذا المبحث على ثلاثة أساليب رئيسية من أساليب تأثير الحكومات في الأسواق

(١) هكذا جاء في النص ، ولعل الأولى أن يقال : ان احتاج البائع أعطى - ناقصاً عن الثمن من قيمة سلعته ، لأن حاجة البائع إلى الثمن وعقد الصفقة تجعله يقلل من سعر سلعته ، الا أن يقال ليس المراد حاجة البائع إلى عقد الصفقة وأخذ الثمن ، بل المراد حاجته إلى السلعة التي في يده ، فان ازادات حاجته إليها زاد فنى الثمن الذى يطلبه فيها .

(٢) أحكام القرآن : ٤٠٨ / ١ .

(٣) سيأتى مزيد تفصيل وبيان لهذه القاعدة من خلال المباحث التالية عن الاحتكار والتسعير .

والأثمان ، وهى أساليب كما يظهر منها متدرجة من حيث نسبة تأثيرها على حرية السوق ، وذلك أنها إما أن تقتصر على مجرد مراقبة النشاط الاقتصادي للأفراد ليكون فى إطار النظام العام الذى تلتزم به الدولة دون أن يكون لهذه المراقبة تأثير فعال ومباشر على حرية قوى العرض والطلب فى السوق ، وقد تتخذ الدولة دوراً أكثر تأثيراً على حرية السوق وذلك بالتدخل المباشر فى الأسعار ، فتفرض السعر الجبرى لبعض السلع والخدمات أو تحدد أجور العمال ونحو ذلك . وقد تتجاوز الدولة مرحلة التأثير على حرية السوق من خلال جهاز الأسعار الى مرحلة الإلغاء الكامل لحرية السوق ، ليحل محلها التوجيه المركزى للعمل والانتاج والاستثمار والأسعار ، من خلال الخطة المركزية الشاملة ، التى تضعها وتنفذها الأجهزة الحكومية . فإذا أريد التعرف على دور الدولة فى السوق فى الإسلام ، فلا بد من مناقشة هذه الأساليب لبيان مدى ما يأخذ به التشريع الإسلامى منها ومدى ما يرفضه ، وبيان ذلك فى المباحث التالية :

أولاً : دور الدولة في الاسلام في مراقبة النشاط الاقتصادي .

ثانيا : دور الدولة في الاسلام في محاربة الاحتكار .

ثالثا : دور الدولة في الاسلام في تحديد الأسعار والأجور .

رابعاً : دور الدولة في الاسلام في تخطيط النشاط الاقتصادي .

XX

أولا : دور الدولة في الاسلام في مراقبة النشاط الاقتصادي :-
=====

لقد أقر التشريع الاقتصادي الاسلامي أن تقوم الدولة بدور مراقبة النشاط الاقتصادي للأفراد حتى تضمن بقاءه ضمن اطار تعاليم الاسلام وقبوضه وحدوده في شأن المعاملات بين الأفراد ، وهذه المراقبة لا تتعارض مع حرية السوق التي سبقت الإشارة إليها ، بل ان الهدف الرئيسي لهذه المراقبة هو المحافظة على سوق حرة خالية من أى تأثيرات خارجية غير طبيعية من شأنها أن تعطل حرية السوق وتؤثر على قوى العرض والطلب داخله ، كما سيتبين من خلال هذا المبحث .

وقد اهتمت الدولة في الاسلام منذ زمن التنزيل بالمحافظة على هذا الدور والقيام به ، فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يخرج إلى الأسواق ويرشد التجار ويتفقد المعاملات ، وينهى عن الغش والخداع ونحو ذلك ، كما في الصحيح عن أبي هريرة - رضى الله عنه - : " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر على صبرة طعام ، فأدخل يده فيها ، فنالته أصابعه بلالا ، فقال : ما هذا يا صاحب الطعام ؟ . قال : أصابته السماء يا رسول الله . قال : أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس ؟ من غش فليس مني " (١) ، وقد استعمل الرسول صلى الله عليه وسلم بعض الأفراد لمراقبة الأسواق ، والتأكد من أن التعامل بين الأفراد يسير سيرا صحيحا ، وفعل مثل ذلك الخلفاء الراشدون من بعده . (٢)

وفي تاريخ الاسلام ظهر جهاز حكومي تنفيذي ، كان من أهم مهماته مراقبة الأسواق ، وتنفيذ تعاليم الاسلام في شأن المعاملات ، والتدخل متى أظهر الأفراد تجاوز هذه التعاليم أو أخلوا بتطبيقها ، وهو الجهاز

(١) صحيح مسلم بشرح النووي : ١٠٩ / ٢ . وفي رواية عند مسلم أيضا " من غشنا فليس منا .

(٢) انظر : الشيخ عبد الحى الكتاني ، التراتيب الادارية : ١ / ٢٨٥ ، ٢٨٦ .

المعروف بجهاز الحسبة ، وفيما يلي تعريف بهذا الجهاز وذكر لأهم مهماته .

الحسبة في الاسلام : =====

تعريف الحسبة : عرفت الحسبة في الاسلام في مجملها بأنها :
الأمر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله (١) . وسميت بذلك لأن الأمر بالمعروف أو الناهي عن المنكر يفعل ذلك في الأصل احتسابا للثواب عند الله وطلباً للأجر منه سبحانه .

وباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باب واسع ، ويمكن أن يدخل فيه جميع الولايات الاسلامية ، فان مقصودها الأول هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢) نحو أعمال الحكم والقضاء والشرطة ، لذلك فقد تخصصت وظيفة المحتسب في الاسلام بما ليس من اختصاص الولاية والقضاء ونحوهم (٣) وهي تشمل جانباً واسعاً من مراقبة الشؤون الاقتصادية والاجتماعية داخل المدن ، مما يتطلب حلاً سريعاً دون حاجة إلى دعوى وإثبات لدى القضاء وانتظار حكم .

-
- (١) الماوردي ، الأحكام السلطانية : ٢٤٠ . أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٨٤ . ابن الأخوة ، معالم القربة في أحكام الحسبة : ٥١ . ابن تيمية الحسبة : ١٤ . ابن القيم ، الطرق الحكيمة : ٤٣٥ . ابن خلدون المقدمة : ٢٢٥ . السناي ، نصاب الاحتساب : ١٣ . الكثاني ، التراتيب الادارية : ٢٨٤/١ . ابراهيم الشهاوي ، الحسبة في الاسلام : ٩ . د . مصطفى كمال وصفي ، مصنفه النظم الاسلامية : ٥٤٧ . د . صبحي الصالح ، النظم الاسلامية : ٣٢٨ .
(٢) ابن القيم ، الطرق الحكيمة : ٣٤٦ .
(٣) ابن القيم ، الطرق الحكيمة : ٣٤٩ . ابن خلدون ، المقدمة : ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

وظائف المحتسب :-

لقد أصبح موضوع الاحتساب بابا واسعا ، وولاية دينية مشهورة في تاريخ العمل الاسلامي ، تشمل عدة قضايا اقتصادية وغير اقتصادية حتى لقد عده حاجي خليفة أحد العلوم الاسلامية ، وعرفه بقوله : " علم باحث عن الأمور الجارية بين أهل البلد من معاملاتهم التي لا يتم التمدن دونها ، من حيث اجرائها على قانون العدل ، بحيث يتم التراضي بين المتعاملين . وعن سياسة العباد بنهي المنكر وأمر المعروف ، بحيث لا يؤدي الى مشاجرات وتناحر بين العباد بحسب مآراه الخليفة من الزجر والمنع " (١)

والذي يهم في هذا البحث هو التأكيد على الوظيفة الاقتصادية التي كان يضطلع بها المحتسب في الاسلام ، والتي أجملها ابن القيم - رحمه الله - بقوله : " ويأمر والى الحسبة بالجمعة والجماعة وأداء الأمانة ، والصدق والنصح في الأقوال والأعمال ، وينهى عن الخيانة وتطفيف المكيال والميزان والغش في الصناعات والبياعات ، ويتفقد أحوال المكاييل والموازين ، وأحوال الصناعات الذين يصنعون الأطعمة والملابس والآلات ، فيمنعهم من صناعة المحرم على الإطلاق ، كآلات الملاهي وثياب الحرير للرجال ويمنع من اتخاذ أنواع المسكرات ، ويمنع صاحب كل صناعة من الغش في صناعته . . . ويدخل في المنكرات ما نهى الله عنه ورسوله من العقود المحرمة ، مثل عقود الربا صريحا واحتياالا ، وعقود الميسر كبيع الغرر . . . والنجش وسائر أنواع التدليس . . . ومن المنكرات تلقي السلع قبل أن تجيء الى السوق . . . ومن ذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لباد ومن ذلك الاحتكار لما يحتاج اليه الناس " (٢) فمن هذا النص يتبين أن أهم وظائف المحتسب المتعلقة بالنواحي الاقتصادية ، ومراقبة نشاط الأفراد في

(١) كشف الظنون : ١٥/١ .

(٢) الطرق الحكيمة : ٣٤٩ - ٣٥٤ . وانظر : ابن تيمية ، الحسبة : ١٤ - ٢٢ .

معاملاتهم هي كالتالى :-

(أ) المنع من الأعمال والعقود المحرمة :-

تقدم القول بأن الأصل فى الاسلام حرية ممارسة الأفراد لمختلف الأعمال والعقود المباحة ، وهذا يعنى أن هذه الحرية محدودة فى حدود دائرة المباح شرعا ، أما الأعمال والعقود المحرمة فانه لا حرية للأفراد فى ممارستها ، ومن حق الدولة حينئذ - بصفتها القائمة على تطبيق التشريع الاسلامى - أن تمنع الأفراد من ممارسة جميع الأعمال والعقود التى نص الشرع على تحريمها ، وهى أعمال وعقود محصورة ومضبوطة ، وقد عددها الفقهاء وفصلوا أحكامها فى أبواب المعاملات من كتب الفقه ويمكن هنا اجمال أهمها فى النقاط التالية :-

(١) الأعمال والعقود المشتملة على الربا :-

فكل عمل أو عقد دخله الربا فهو محرم شرعا ، قال تعالى : (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (١) وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين . فان لم تفعلوا فآذنوا بحرب من الله ورسوله ، وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون) (٢) وروى مسلم عن جابر بن عبد الله - رضى الله عنه - قال : " لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا وموكله وكتابه وشاهديه ، وقال : هم سواء " (٣)

(١) البقرة : ٢٧٥ (٢) البقرة : ٢٧٨ ، ٢٧٩ .

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي : ٢٦ / ١١ . وانظر : المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٩ / ٥ .

وحرمة الربا في الاسلام تعتبر مما هو معلوم من الدين بالضرورة ،
وقد فصل الفقهاء أحكام الربا وعلته وما يجرى فيه ، مما لا مجال
لتفصيله هنا ، وإنما الذى يهم هنا هو بيان أن الربا من الأمور التى نص
الشرع على تحريمها ، ومعرفة ما هو الدور الذى يمكن أن تقوم به الدولة
في الاسلام لمحاربة الربا ؟ فهل يقتصر دور الدولة على مجرد بيان
الحكم الشرعى ، ثم ترك للأفراد حرية ممارسة الأعمال الربوية ؟ أو أن للدولة
في الاسلام دورا ايجابيا في هذا الشأن ؟ .

لا شك أن دور الدولة في الاسلام لا يقتصر على مجرد
ذكر النهى مع ترك الحرية للأفراد لممارسة هذه العقود المحرمة ، بل
لابد أن تتخذ الدولة دورا فعالا لمنع هذا النوع من التعامل . وقد
نص الفقهاء على أن من أهم أعمال المحتسب المنع من جميع العقود
المشتملة على الربا (١) . وبالتالي فإن على الدولة في الوقت الحاضر
- مثلة في جهاز الحسبة ، أو أى جهاز آخر يختص بمراقبة النشاط
الاقتصادى - أن تعمل على محاربة جميع الأعمال الربوية التى انتشرت
انتشارا كبيرا ، مثلة في أجهزة المصارف والبنوك الربوية ونحو ذلك .

وقد أشار الشيخ عبد الله كنون الى جواز تأميم المصارف
المتعاملة بالربا ، فقال : " ولم يعتبر الاسلام أصل التملك مطلقا
ولكنه نظر في وجه الملك ، وحرص على أن يكون سليما ، ومن ثم نهى عن
الاحتكار وحرم الربا وأذن للوالى أن يضرب على يد المحتكر ، ويهدمه
كل مال جمع من الربا ، وهو مدخل شرعى لتأميم الشركات الاحتكارية
والمصارف المتعاملة بالربا ، ولكن اذا استُغِل ذلك للمصلحة العامة ، وطهر
من رجب الربا " (٢) .

(١) ابن تيمية ، الحسبة في الاسلام : ١٨ . ابن القيم ، الطرق الحكيمة : ٣٥١

(٢) بحث الملكية الفردية في الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى في الاسلام
١١٢/١ : وانظر : د . محمد العربى ، بحث المعاملات المصرفية المعاصرة
ورأى الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى في الاسلام : ٢ / ٦٠ ، ٦١ .

ولعل الأولى في هذه المسألة أن يقال ان الدولة لا تعتمد على التأميم والمصادرة مباشرة ، ولكنها تتبع في ذلك نهج القرآن وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم في معالجة هذا الداء . ففي القرآن ورد قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ، وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون) (١) . فهاتان الآيتان عالجتا أمر الربا على النحو التالي :-

(أ) بتحريم التعامل بالربا ووجوب الاقلاع عنه .

(ب) وتحريم الربا ووجوب ترك التعامل به لا يعني ابطال دين الربا بالكلية ، وانما يثبت للدائن أصل الدين ، وتبطل الزيادة المحرمة كما قال تعالى : (وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون) فأثبتت الآية أن للدائن الحق في المطالبة برأس ماله ، دون ظلم منه أو عليه . والظلم من قبل المرابي يكون بأخذ الزيادة على رأس المال ، والظلم من قبل المدين يكون برفض رد أصل الدين ، وكذلك الظلم يمكن أن يكون من قبل المجتمع أو الدولة بمصادرة رأس المال ، اذا رضى الدائن بترك المطالبة بالزيادة عن أصل الدين .

(ج) فاذا لم يقلع المرابي عن رباہ ، وأصر على التعامل بالربا ، فان من حق الدولة حينئذ أن تتدخل بكل الطرق الممكنة ، فقد أباح القرآن حرب من أصر على الربا ، والحرب أعلى درجات التدخل ، لما يلزمها من قتل واستحلال دم . ومن ثم تكون المصادرة أو نحوها من الطرق المباحة شرعا . وقد جاء في تفسير القرطبي قوله : " وقال ابن عباس أيضا : من كان مقيما على الربا لا ينزع عنه ، فحق على امام المسلمين أن يستتيه ، فان نزع والا ضرب عنقه . . . وقال ابن خزيمة : ولو

أن أهل بلد اصطلموا على الربا استحلالا كانوا مرتدين ، والحكم فيهم كالحكم في أهل الردة ، وإن لم يكن ذلك استحلالا جاز للامام محاربتهم ألا ترى أن الله تعالى قد أذن في ذلك فقال : (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) (١)

وقد جاءت سنة الرسول صلى الله عليه وسلم مطابقة لهدى القرآن في هذا الشأن ، فأعلن الرسول صلى الله عليه وسلم - باعتباره ولي أمر المسلمين - التدخل في التعامل الربوي ، عملاً بالآيات المتقدمة وتنفيذاً لها فقام صلى الله عليه وسلم بإبطال التعامل بالربا ، وأهدر الزيادة على رأس المال فقد روى أبو داود عن عمرو بن الأحوص الجشمي ، قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع يقول : " ألا إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع ، لكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون . . . " (٢) وعنه صلى الله عليه وسلم : " ألا إن كل ربا موضوع ، وإن أول ربا أضعه ربا عباس بن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله " (٣) فهذا دور عملي ، وتدخل من قبل ولي الأمر لإبطال الربا المحرم ، مما يدل على أن دور ولي الأمر في هذا الشأن لا يقتصر على مجرد ذكر الأمر والنهي ، بل لابد من العمل على إبطال الربا .

وقد ذكر الفقهاء أن عقد الربا مفسوخ ، واستدلوا بما رواه مسلم عن أبي سعيد قال : " أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بتمر فقال : ما هذا التمر من تمرنا ، فقال الرجل : يا رسول الله بعنا تمرنا صاعين بصاع من هذا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذا الربا ، فردوه ، ثم بيعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا " (٤) قال القرطبي : " وقوله : " فردوه " يدل على

(١) الجامع لأحكام القرآن : ٣/٣٦٣ ، ٣٦٤ .

(٢) المنذرى ، مختصر سنن أبي داود : ١٠٠٩/٥ .

(٣) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٣/٣٥٦ .

(٤) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٢٣/٢٢ ، ٢٣ .

وجوب فسخ صفقة الربا ، وأنها لا تصح بوجهه ، وهو قول الجمهور " (١)

وعليه فإن على الدولة الإسلامية في الوقت الحاضر ، أن تمنع أصحاب المصارف من التعامل بالربا ، وأن تهدر جميع الفوائد الربوية وتجبر أصحاب المصارف على الاقتصار على رؤوس أموالهم من غير ظلم منهم أو عليهم . ثم إن رضى أصحاب المصارف هؤلاء بالتعامل بالطريق الشرعية الصحيحة ، الخالية من الربا المحرم . . . والتي ظهرت وعرفت وبدأ العمل بها في البلاد الإسلامية ، وحقت نجاحا ملموسا ، بالرغم من الصعوبات العديدة التي تحيط بها - إن رضى أصحاب المصارف بالتعامل الشرعى ، فإن دور الدولة يقف عند هذا الحد ، دون أن يتجاوزها إلى المصادرة والتأميم ، فإن هذا يدخل في الظلم الذى نهت عنه الآية الكريمة . والا أن أصر هؤلاء على أخذ الربا والتعامل به ، فإن من حق الدولة حينئذ أن تتدخل وتمنعهم من مزاولة هذا العمل ، وتصادر الأموال المحرمة الآية اليهم من طريق الربا ، وتعيدها لأصحابها إن عرفوا ، ويمكن للدولة حينئذ أن تعمل بنفسها على إدارة هذه المصارف بالطرق الشرعية السليمة ، وقد تترك ادارتها للأفراد بحسب ماترى من المصلحة .

ولا شك أن محاربة الربا في البلدان الإسلامية والقضاء عليه يحتاج الى كثير من الحكمة والتأني والجهد ، فقد تغشى في الوقت الحاضر التعامل بالربا تفشيا واسعا ، وتغلغل في الحياة الاقتصادية للبلدان الإسلامية ، حتى فاق كثيرا ما كان عليه الوضع من ربا الجاهلية ، الذى حرمه القرآن ، وبالتالي فإن محاربة هذا التعامل لا بد له من تأنى وحكمة ، ولا بأس أن تتخذ الدولة دور التدرج في القضاء على التعامل الربوى ، ضمن خطة متكاملة تعمل الدولة على تنفيذها لاحتلال التعامل الشرعى الصحيح محل التعامل الربوى على كافة المستويات .

(١) الجامع لأحكام القرآن : ٣ / ٣٥٨ . وانظر : شرح النووي على صحيح مسلم

(٢) كما حرم الشرع انتاج وتسويق جميع السلع المحرمة ، وعلى الدولة ممثلة فى جهاز الحسبة أن تمنع من ذلك ، وذلك نحو انتاج الخمر وجميع المسكرات ، وانتاج آلات اللهو المحرمة والصور المحرمة والأفلام الخليعة وجميع السلع والخدمات الضارة المحرمة . فكل شئ ورد النص بحرمته فانه يحرم انتاجه وتسويقه ، فعن عائشة - رضى الله عنها - قالت : " لما أنزلت الآيات من آخر سورة البقرة ، قرأهن الرسول صلى الله عليه وسلم فى المسجد ، وحرم التجارة فى الخمر (١) " ، وعن جابر بن عبد الله - رضى الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح وهو بمكة يقول : " ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام " الحديث (٢) . وقال القرطبي : " وقال قوم : المراد بالآية (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (٣) أى فى الملاهى والقيان والشرب والبطالة " (٤)

(٣) وقد تتدخل الدولة لمنع بعض الأعمال والعقود التى هى فى الأصل مباحة لكن اقترن بها ما يوجب منعها ، كأن يقترن بالعقد أو التصرف قصد محرم ، وقد مثل الفقهاء لمثل هذا النوع من المعاملات بعدة أمثلة ، نحو بيع السلاح فى زمن الفتنة ، وبيعه على قطاع الطرق ، وبيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمرا ، واجارة الدار لمن يتخذها للأعمال المحرمة ونحو ذلك . (٥)

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٠٤ / ٨ . صحيح مسلم مع شرح النووى : ٥ / ١١ .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٥ / ١١ ، ٦ . وانظر : ابن القيم ، زاد المعاد : ٥ / ٧٤٥ وما بعدها .

(٣) البقرة : ١٨٨ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن : ٣٣٨ / ٢ . والمقصود بالبطالة هنا الأمور التافهة التى لا طائل تحتها وفيها ضياع للمال أو الوقت أو الجهد .

(٥) ذهب الحنابلة والمالكية الى القول بأن المعاملة التى اقترن بها قصد محرم لا تصح سواء كان هذا القصد مصرحا به أم أمكن معرفته بالأدلة والقرائن

حكم التعامل مع غير المسلمين :- =====

يمكن أن يقال هنا : ما حكم تعامل الفرد المسلم مع أفراد غير مسلمين من بلدان غير اسلامية ؟ وهل يعتبر هذا النوع من التعامل من قبل الأعمال التي اقترن بها ما يوجب منعها ، أو أنها تبقى على الاباحة ؟

لقد ذكر الفقهاء حكم هذه المسألة ، وفرقوا بين البلدان المتعامل معها . فان كانت المعاملة تجرى مع حربى ، أى شخص من بلد بينه وبين المسلمين حرب وعداء ، فان حكمها يختلف عن حكم المعاملة مع غير الحربى ، أى من كان من بلد ليس بينه وبين المسلمين حرب .

فيصح التعامل مع الأفراد والبلدان غير الحربيين بصنوف أنواع المعاملات المباحة دون استثناء ، فيصح أن يصدر اليهم جميع السلع التي ينتجها المسلمون ، ويصح أن يستورد منهم جميع السلع التي ينتجونها ويباح للمسلمين استعمالها ، هذا هو الأصل المتفق عليه بين الفقهاء لكن هذا الأصل لا يمنع من القول بأن الأولى أن يكثف المسلمون تجارتهم ومعاملاتهم فيما بينهم ، وأن يقللوا قدر الامكان من الاعتماد على البلدان غير الاسلامية ، سواء من حيث التصدير اليهم أو الاستيراد منهم .

أما ان كانت المعاملة مع شخص من بلد بينه وبين بلاد المسلمين حرب وعداء ، فقد فصل الفقهاء فى حكم هذه المسألة ، فذكروا أن التعامل قد يكون فى سلع لها علاقة بمسألة الحرب فيستعينون بها على حرب المسلمين أو تؤدى الى تقوية شوكتهم والاضرار بالمسلمين ، فيحرم التعامل بهذا النوع من السلع وتمنع الدولة من ذلك ، وان كان التعامل فى سلع لا علاقة

== انظر : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٢٨٣ / ٤ ، اليهودى ، كشف القناع : ١٨١ / ٣ ، ١٨٢ . وذكر الشافعية والحنفية أنه لا بد لابطال هذا النوع من التعامل من ذكر القصد المحرم فى العقد أو التصرف صراحة . انظر : د . حسين حامد ، المدخل لدراسة الفقه الاسلامى : ٤١٦ - ٤٢٢ . وقد كان الامام الثورى أكثر توسعا فقال : " بع حلالك ممن شئت " انظر : ابن حجر ، فتح البارى : ٣٢٣ / ٤ .

لها مباشرة بالحرب مع المسلمين ولا تضر بالمسلمين ، فالأصل في هذا النوع من التعامل أن يكون مباحا ، الا أن الأولى تركه وقال مالك هو مكروه (١) . جاء في كتاب شرح السير الكبير : " لا بأس بأن يحمل المسلم الى أهل الحرب ماشاء الا الكراع (٢) والسلاح والسبي . وألا يحمل اليهم شيء أحب اليّ ، لأن المسلم مندوب أن يستبعد من المشركين وفي حمل الأمتعة اليهم للتجارة نوع مقارنة معهم فالأولى أن لا يفعل ولأنهم يتقون بما يحمل اليهم من متاع أو طعام ، وينتفعون بذلك ، والأولى للمسلم أن يحترز عن اكتساب سبب القوة لهم ، الا أنه لا بأس بذلك في الطعام والثياب ونحو ذلك ، لما روى أن ثمامة بن أثال أسلم في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقطع العيرة عن أهل مكة وكانوا يمتارون ، فكتبوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسألونه أن يأذن لهم في حمل الطعام اليهم ، فأذن له في ذلك ، وأهل مكة يومئذ كانوا حربا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فعرفنا أنه لا بأس بذلك . وهذا لأن المسلمين يحتاجون الى بعض ما في ديارهم من الأدوية والأمتعة ، فإذا منعناهم ما في ديارنا فهم يمنعون أيضا ما في ديارهم ، وإذا دخل التاجر اليهم ليأتي المسلمين بمـا ينتفعون به من ديارهم ، فانه لا يجد بدا من أن يحمل اليهم بعض ما يوجد في ديارنا ، لهذا أرخصنا للمسلمين في ذلك ، الا الكراع والسبي والسلاح ، فإنه لا يحمل اليهم شيء من ذلك ، منقول عن ابراهيم النخعي وعطاء بن أبي رباح وعمر بن عبد العزيز - رضي الله تعالى عنهم - وهذا

(١) انظر: محمد بن حسن الشيباني ، شرح السير الكبير : ٤ / ١٤٠٨ وما بعدها ١٥٦٧ وما بعدها . الكاساني ، بدائع الصنائع : ٩ / ٤٣١ وما بعدها . ابن العربي ، أحكام القرآن : ١ / ٥١٤ ، ٥١٥ ، ابن رشد ، المقدمات : ٢ / ٦١١ وقال : " وكره مالك - رحمه الله - الخروج الى أرض الحرب للتجارة في البر والبحر كراهة شديدة " وانظر: ابن فرحون ، التبصرة : ٢ / ٢٠١ . ابن حزم ، المحلى : ٩ / ٦٥ . عبد القادر عودة ، العلاقات الدولية بالاسلام : ١٥٣ وما بعدها .
(٢) الكراع : اسم يطلق على الدواب التي يحمل عليها وتساعد في القتال كالخيل والبغال والحمير والجمال .

لأنهم يتقنون بالكراع والسلاح على قتال المسلمين . . . وكذلك الحديد الذى يصنع منه السلاح ، لأنه مخلوق لذلك فى الأصل ، فى قوله تعالى : (وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد) (١) والمصنوع منه وغير المصنوع فى كراهية الحمل اليهم سواء " (٢) ، وفى بدائع الصنائع : " ليس للتاجر أن يحمل الى دار الحرب ما يستعين به أهل الحرب من الأسلحة والخيول والرقائق من أهل الذمة ، وكل ما يستعان به فى الحرب ، لأن فيه امدادهم واعانتهم على حرب المسلمين قال تعالى : (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان " (٣) ، فلا يمكن من الحمل وكذا الحربى اذا دخل دار الاسلام لا يمكن من أن يشتري السلاح ولو اشترى لا يمكن من أن يدخله دار الحرب لما قدمنا . ولا بأس بحمل الثياب والمتاع والطعام ونحو ذلك اليهم ، لانعدام معنى الامداد والاعانة ، وعلى ذلك جرت العادة من تجار الأمصار أنهم يدخلون دار الحرب للتجارة من غير ظهور الرد والانكار عليهم ، الا أن الترك أفضل . . " (٤)

وقد ذكر الفقهاء أن الدولة يلزمها حينئذ أن تعمل على تنفيذ هذه الأحكام ، وتمنع جميع طرق التعامل غير المباحة مع أهل الحرب قال ابن رشد : " فواجب على والى المسلمين أن يمنع الدخول الى أرض الحرب للتجارة ، ويضع المراسد فى الطرق والمسالك لذلك ، حتى لا يجد أحد السبيل الى ذلك " (٥) وذكروا أن أبى ذلك وحاول التعامل معهم فى السلع الممنوعة ، فانه يؤدب ويعزر بالضرب والحبس ونحوه ، وبالسف فى تأديبه عقوبة له . (٦)

-
- (١) الحديد : ٢٥ .
 (٢) محمد بن الحسن ، شرح السير الكبير : ٤ / ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ .
 (٣) المائدة : ٢ .
 (٤) الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٩ / ٤٣١٠ .
 (٥) المقدمات : ٢ / ٦١٣ .
 (٦) انظر : محمد بن الحسن ، شرح السير الكبير : ٤ / ١٥٦٩ ، ١٩٧٠ .
 ابن حزم ، المحلى : ٩ / ٦٥٠ .

(ب) ومن وظائف المحتسب المتفق عليها بالإضافة الى المنع من الأعمال والعقود المحرمة ، مراقبة كل ما يتعلق بالنظافة والصحة العامة ومنع الضرر فى نشاطات الأفراد الاقتصادية ، ومراعاة الدقة والجودة فى الصناعات ، وضبط المكاييل والموازين ونحو ذلك ، وقد كانت هذه الوظيفة هى محور عمل أهل الاحتساب فى التاريخ الاسلامى واهتمت بتفصيل هذه الوظيفة وذكر دقائقها كتب الاحتساب المتخصصة . وفى الوقت الحاضر أصبحت هذه الوظيفة مهمة كثير من الأجهزة الحكومية ، كالبلديات والصحة والتجارة والصناعة وهيئة المواصفات والمقاييس ونحو ذلك .

(ج) المنع من جميع الأعمال والتصرفات التى تؤثر فى حرية السوق والمنافسة بين الأفراد :- (١)

تقدم القول بأن الأصل فى التشريع الاقتصادى الاسلامى أن تكون السوق سوقاً حرة من حيث اباحة التعامل للأفراد داخلها ومن حيث نشوء الأسعار بفعل قوى العرض والطلب فى السوق دون تدخل خارجى ، وهذا التدخل والتأثير الخارجى كما يصح أن يكون من قبل الدولة بالتسعير الجبرى مثلاً ، فانه يصح أن يكون من قبل الأفراد أيضاً فى شكل بعض التصرفات التى من شأنها الاخلال بحرية السوق كالاختكار مثلاً ، وبالتالي فقد نص التشريع الاقتصادى الاسلامى على عدة ضوابط وتشريعات تهدف أولاً الى المحافظة على حرية السوق ، وعلى الدولة حينئذ ممثلة فى جهاز الحسبة أن تعمل على تنفيذ هذه التشريعات ، ومنع جميع التصرفات غير المشروعة ، وفيما يلى بيان لأهم التشريعات المختصة بأعمال الأفراد

(١) تم افراد هذه الوظيفة للمحتسب وحدها ، مع أنه يمكن ادخالها ضمن الوظائف السابقة ، نظراً لما لهذه الوظيفة من علاقة وارتباط وثيق بموضوع حرية السوق فى التشريع الاقتصادى الاسلامى .

وتصرفاتهم فيما يتعلق بضمان حرية السوق والابقاء على المنافسة (١) :-

(١) النهى عن تلقى الركبان وعن بيع الحاضر للبادى :-

روى البخارى ومسلم وغيرهما عن النبى صلى الله عليه وسلم قوله : " لا تلقوا الركبان ، ولا يبيع حاضر لباد " (٢) ، والمقصود بتلقى الركبان هو مقابلة قوافل التجار وموردى السلع قبل أن يصلوا الى البلد للشراء منهم ، يدل على ذلك ما جاء فى بعض الروايات : " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تتلقى السلع حتى تبلغ الأسواق " (٣)

ولعل السبب فى هذا النهى هو أن السلعة اذا بلغت السوق بيعت على ضوء المعروض منها والمطلوب ، وبالتالي فانها تعطى سعرها الحقيقى العادل ، أما فى حالة التلقى فان السعر قد يتلاعب فيه بأحد أمرين :-

الأول : أن يحدث تغرير وغبن لصاحب السلعة ، فيدفع فيها المتلقى أقل من سعرها مع علمه بكثرة الحاجة اليها أو قلة المعروض منها وفى هذا ضرر لصاحب السلعة حرص الاسلام على رفعه (٤) .

الثانى : وقد يصيب الضرر أهل البلد بأن يشتري المتلقى السلعة ثم يتفرد ببيعها ويتحكم فى سعرها . (٥)

(١) سيأتى الحديث عن التشريعات المتعلقة بتصرفات الدولة فى محاربة الاحتكار والتسعير والتخطيط فى مباحث مستقلة .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٧٠ / ٤ . صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦٢ / ١٠ .

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦٢ / ١٠ .

(٤) ذكر بعض الفقهاء أن الخيار يثبت لصاحب السلعة اذا تبين أن المتلقى قد غرر به . انظر : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٢٨٢ / ٤ .

ابن حجر ، فتح البارى : ٣٧٤ / ٤ .

(٥) ابن تيمية ، الحسبة : ٤٩ .

وهذا بخلاف ما لو وصلت السلعة الى البلد ، فان جميع مشتري السلعة سيتنافسون فى الثمن وبالتالي تباع السلعة بسعرها الحقيقى ، فلا يتضرر صاحبها ، كما أن صاحب الحاجة من أهل السوق يمكنه الوصول اليها بهذا السعر دون أن يتحكم فيه المتلقى .

ويمكن ملاحظة سبب آخر من النهى عن التلقى ، وهو محاولة التقليل من عدد الوسطاء أثناء تبادل السلعة ، حتى لا تتحمل السلعة زيادة فى تكاليف التسويق تضاف الى تكاليف انتاجها وتحملها المستهلك فى صورة أسعار مرتفعة . (١) ويظهر هذا السبب بوضوح أكثر فى بقية الحديث المتقدم ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم : " ولا يبيع حاضر لباد " قال النووى فى تفسيره : " قال أصحابنا : والمراد به أن يقدم غريب من البادية أو من بلد آخر بمتاع تعم الحاجة اليه لبيعه بسعر يومه ، فيقول له البلدى : اتركه عندى لأبيعه على التدرج بأعلى " (٢) فقد نهى الشرع عن هذه الصورة لمصلحة أهل البلد فى حصولهم على السلعة بسعر يومها دون أن يضاف اليها أجرة السمسرة والتخزين وما قد يتبعه من احتكار . (٣)

والذى يمكن الخروج به من حديث النهى عن تلقى الركبان وعن بيع الحاضر للبادى ، هو معرفة حرص التشريع فى الاسلام على منع جميع التدخلات الخارجية والتي من شأنها التأثير على عمل السوق وعلى مقدار السعر بطريق غير مشروع ، وفى هذه المسألة حرص التشريع على أن يكون عرض السلعة عرضاً صحيحاً لا تلاعب فيه ، وأن يكون السعر المدفوع

(١) د . محمد عبد المنعم عفر ، النظام الاقتصادى الاسلامى : ٨٠ . د . أحمد

العسال ، النظام الاقتصادى فى الاسلام : ١٢٥

(٢) شرح صحيح مسلم : ١٠ / ١٦٤ . وانظر : ابن حجر ، فتح البارى : ٤ /

٣٦١ . ابن قدامة : المغنى مع الشرح الكبير : ٤ / ٢٨٠ والشوكانى نيل

الأوطار : ٥ / ١٨٦ . الصنعانى ، سبل السلام : ٣ / ٢١ .

(٣) د . محمد عبد المنعم عفر ، السياسات الاقتصادية فى الاسلام : ٦٩ .

فى السلعة سعرا غير متلاعب فيه أيضا ويعبر عن الكمية المتوفرة من السلعة وفى هذا جمع بين مصلحة المنتج والمستهلك معا ، فالنهي عن التلقى فيه مراعاة لمصلحة المنتج ، ولذا جعل بعض الفقهاء له حق الخيار ، كما أن فيه مراعاة لمصلحة المستهلك أيضا . والنهي عن بيع الحاضر للبادى فيه مراعاة لمصلحة المستهلك ، ولذا جاء فى بعض الروايات الحديث : " لا يبيع حاضر لباد ، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض " (١)

(٢) النهى عن النجش :-

روى البخارى ومسلم عن ابن عمر رضى الله عنهما - قال : " نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن النجش " (٢) والمقصود بالنجش هو أن يزيد فى ثمن السلعة من لا يرغب فى شرائها ، بمعنى أن تعرض السلعة للمزاد ، فيزيد فى سعرها شخص لا رغبة له فى شرائها ، وانما يقصد رفع سعرها فحسب ، فيشتريها من يرغب فيها بسعر مرتفع أكثر من سعرها لو لم يوجد هذا النجش ، فهذا التصرف نهى عنه الشرع (٣) ، قال البخارى : " قال ابن أبى أوفى : " النجش آكل ربا خائن " ثم قال : وهو خداع باطل لا يحل . قال النبى صلى الله عليه وسلم : " الخديعة فى النار ، ومن عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد " (٤) .

(١) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦٥/١ .

(٢) صحيح البخارى مع الفتح : ٣٥٥/٤ . صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦١/١٠ .

(٣) ذكر الحنابلة أن النجش اذا اقترن به غبن يخرج عن المعتاد فان للمشتري حق الخيار بين الفسخ والامضاء ، مثل تلقى الركبان . انظر : ابن قدامة المغنى : ٢٧٨/٤ . البهوتى ، شرح منتهى الاردادات : ١٧٣/٢ . وفى وجه عند الشافعية أنه ان كان بمواطأة من البائع فان للمشتري حق الفسخ . انظر : الشيرازى ، المهذب : ٣٨٥/١ . النووى ، شرح صحيح مسلم : ١٥٩/١٠ . ابن حجر ، فتح البارى : ٣٥٥/٤ . ومثل هذا عند المالكية . انظر : حاشية الدسوقي : ٦٧/٣ . وذكر الحنفية أن البيع صحيح والاشم على النجش . انظر : الكاسانى ، بدائع الصنائع : ٢٣٢/٥ . (٤) صحيح البخارى مع شرح فتح البارى : ٣٥٥/٤ .

والنهي عن النجش يدل على حرص التشريع على أن تكون المزادات صادقة ولا يزيد في الثمن الا من يرغب في الشراء ، حتى يعبر المزاد عن الطلب الحقيقي للسلعة ، ويتقرر على ضوء ذلك السعر الحقيقي دون غش أو خداع

(٣) النهي عن الغش والتدليس والغرر واخفاء عيوب السلعة والدعاية الكاذبة والأيمان الكاذبة ونحو ذلك مما يجمعه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " من غشنا فليس منا " (١) وعنه صلى الله عليه وسلم : " لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا وفيه عيب الا بينه لـ " (٢) ومن أمثلة الغش الذي كان في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ونهى عنه ، تصرية الأبل أو الغنم ، ومعناه أن من أراد بيعها لم يحلبها قبل بيعها بيومين أو ثلاثة ، حتى يجمع لبنها ويزيد ، فيظن من رآها أن هذا هو لبنها المعتاد فيزيد في ثمنها ، فهذا غش نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، وأثبت للمشتري الخيار كما في الحديث : " . . . ولا تصر الأبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، فإن رضىها أمسكها ، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر " (٣) قال ابن حجر : " قال ابن عبيد البر : هذا الحديث أصل في النهي عن الغش ، وأصل في ثبوت الخيار لمن دلس عليه بيع " (٤) .

(١) صحيح مسلم بشرح النووي : ١٠٨ / ٢ . وانظر : الترمذی ، الجامع

الصحيح مع شرح ابن العربي : ٥٥ / ٦ .

(٢) سنن ابن ماجه : ٧٢٤ / ٢ . الحاكم ، المستدرک : ٢١٤ / ٩ .

(٣) صحيح البخارى مع الفتح : ٣٦١ / ٤ . صحيح مسلم مع شرح النووي :

١٦٠ / ١٠ .

(٤) فتح الباری : ٣٦٧ / ٤ . وانظر : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير :

٢٣٨ / ٤ . وقد عرف العيب في السلعة الذى يوجب الرد بأنه : كل ما

أوجب نقص ثمنها . وذكر أن المرجع المعتبر في تحديد ما هو عيب وما

ليس كذلك هو عرف التجار أصحاب هذا الشأن . المصدر نفسه : ٢٤٣ / ٤ .

وانظر البهوتى ، كشف القناع : ٢١٥ / ٣ .

وكما تبين فى حديث النهى عن النجش أن المقصود منه هو أن يكون الطلب على السلعة صادقا حتى تعطى السلعة سعرها الحقيقى فان الذى يتبين من أحاديث النهى عن الغش والدعاية الكاذبة ونحو ذلك أن المقصود منها هو أن يكون عرض السلعة صادقا وان تكون مواصفات السلع والدعاية لها مطابقة لحقيقتها ، وتعطى السلعة سعرها الحقيقى ولا يلحق المستهلك الضرر من ذلك . (١)

وجميع هذه التشريعات المتقدمة تهدف فى مجملها الى المحافظة على السوق فى الاسلام ، وعلى بقاء الأسعار داخل هذه السوق فى شكلها الطبيعى ، ومنع حدوث أى تدخل من قبل الأفراد من شأنه أن يخل بحرية السوق ويؤثر على الأسعار ، حيث تعتبر الأسعار هى الهدف الرئيسى من المحافظة على السوق وضمان قيام المنافسة ، ويجمع هذا كله حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " من دخل فى شىء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم كان حقا على الله أن يقذفه فى معظم من الناريوم القيامة " (٢) فهذا الحديث ورد بلفظ عام ، وهو يمكن أن يشمل كل تصرف غير مشروع يمكن أن يؤدى الى رفع السعر على الناس والحاق الضرر بهم ، سواء أكان ذلك فى صورة نجش أو تلقى أو غش ودعاية كاذبة أو نحو ذلك .

وبالتالى فان من وظائف المحتسب الرئيسية وظيفة مراقبة السوق لمنع كل التدخلات غير المشروعة التى تهدف الى رفع السعر والغاء وظيفية السوق ، ويستوى فى ذلك الصور المتقدمة التى عرفت فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم أو أى صورة ، يمكن أن تستحدث فى الوقت الحاضر ، وضابط هذا كله هو الابقاء على حرية العرض وحرية الطلب

(١) د . محمد عبد المنعم عفر ، النظام الاقتصادى الإسلامى : ٦٦ . د .

محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الإسلامى مفاهيم ومركزات : ٧٣ .

(٢) سنن البيهقى : ٣٠ / ٦ .

ويعتبر الاحتكار هو أحد أهم الصور التي تؤثر على حرية السوق والأسعار ، وعلى الدولة حينئذ - ممثلة في جهاز الحسبة أو نحوه - أن تعمل على المنع من نشوء مثل هذا التصرف . ونظرا لأهمية موضوع الاحتكار وارتباطه بمسألة حرية السوق ، واختلاف مفهومه في الاسلام عنه في الأنظمة الاقتصادية السائدة ، فإنه سيتم تفصيل أحكامه في الاسلام في المبحث المستقل التالي .

ثانيا : دور الدولة في الاسلام في محاربة الاحتكار :
=====

في هذا المبحث سيتم التعريف بماهية الاحتكار في الاسلام
وذكر شروطه وحكمه ودور الدولة في محاربته ، وذلك على النحو التالي :-
تحديد ماهية الاحتكار وذكر شروطه :-

ذكر الفقهاء عدة تعريفات للاحتكار في الشرع ، وقد حاولوا
في تعريفاتهم هذه أن تتضمن الشروط التي رأوا ضرورة توفرها حتى يعتبر
الاحتكار محرما في الشرع ، وهي شروط شبه متقاربة بين المذاهب ، وبالتالي
فقد جاءت التعريفات هي الأخرى شبه متقاربة من حيث المعنى .

وفي هذا المبحث سيتم ايراد تعريف من كل مذهب لمعرفة
النقاط الرئيسية التي تضمنتها هذه التعاريف ، حتى يمكن الخروج من كل
هذا برأى موحد حول تحديد ماهية الاحتكار المحرم شرعا .

(١) عرف الباجي من المالكية الاحتكار بأنه : " الادخار للمبيع ، وطلب
الربح بتقلب الأسواق " (١) .

(٢) وعرفه الشربيني من الشافعية بقوله : " هو امساك ما اشتراه وقت الغلاء
ليبيعه بأكثر مما اشتراه عند اشتداد الحاجة " (٢) .

(٣) وعرفه الكاساني من الحنفية بقوله : " أن يشتري طعاما من مصر ، ويمتنع
عن بيعه ، وذلك يضر بالناس " (٣) .

(١) المنتقى : ١٥/٥ .

(٢) مغنى المحتاج : ٣٨/٢ . وانظر : الهيتمي ، تحفة المحتاج : ٣٧٧/٤
٣١٨ . النووي ، شرح صحيح مسلم : ٤٣/١١ . الشيرازي ، المهذب :
٣٨٧/١ . النووي ، الروضة : ٤١١/٣ .

(٣) بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ وانظر : الفتاوى الهندية : ٢١٣/٣ ، الزيلعي
تبين الحقائق : ٢٨/٦ ، ابن نجيم ، البحر الرائق : ٢٣٠/٨ .

(٤) وعند الحنابلة الاحتكار هو : " شراء الطعام للتجارة وحبسه مع حاجة الناس اليه " (١) .

وهذه التعريفات تتضمن عدة نقاط رئيسية ، وهي نقاط تعتبر عند من ذكرها شروطاً لا بد من توفرها حتى يعتبر الاحتكار محرماً وهذه النقاط والشروط هي :-

أ (الامساك والادخار : وهو شرط مأخوذ من المعنى الذى للاحتكار حيث أن الاحتكار فى اللغة بمعنى الحبس والامساك (٢) . وعليه فإن الذى يشتري أو نحوه ويبيع لفوره لا يسمى محتكراً لغة وشرعاً .

ب (أن يكون المحتكر مشترياً للسلعة من داخل البلد ، كما هو ظاهر من عبارات التعريفات المتقدمة ، فإن لم يكن مشترياً للسلعة من داخل البلد ، بل كان جالباً لها وقادماً بها من خارج البلد ، ثم ادخلها وأمسكها لم يكن احتكاره محرماً ، وكذلك إذا صارت السلعة الى ملكه لكونها من زراعته ونتاجه ، ولم يكن مشترياً لها ، فإن حبسه وادخلها لم يكن احتكاراً عند الفقهاء أيضاً (٣) .

وخالف فى الجالب أبو يوسف ، وقال إذا ادخل الجالب ما جلبه كان محتكراً ودليله فى ذلك أن الاحتكار إنما كان محرماً على المشتري داخل البلد ، لما يؤدى اليه من ضررٍ للناس ، وهذا

(١) البهوتى ، شرح منتهى الارادات : ١٥٩/٢ ، كشف القناع : ١٨٧/٣ ، الحسبة لابن تيمية : ٢٢ .

(٢) الفيروزآبادى ، القاموس المحيط : (حكر) .

(٣) ابن قدامة ، المغنى : ١٦٧/٤ . البهوتى ، كشف القناع : ١٨٧/٣ .

الباجى ، المنتقى : ١٦/٥ . الكاسانى ، بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ .

الشربيني ، مغنى المحتاج : ٣٨/٢ .

يستوى فيه احتكار الجالب والمشتري من داخل المصر (١) . أما الجمهور فقد استدلوا على جواز الادخار للجالب بما يلي :

(١) مارواه البيهقى والحاكم وغيرهما عن عمر بن النبی صلی الله علیه وسلم أنه قال : " الجالب مرزوق والمحتكر ملعون " (٢)

(٢) وقالوا ان الجالب لا يضر بالناس ولا يضيق عليهم ، بل انه ينفعهم بما يجلبه الى البلد من خارجة (٣) .

(٣) وقالوا أيضا ان الاحتكار انما صار محرما للمشتري من داخل البلد لتعلق حق العامة به ، لأن ما بيع داخل البلد تعلق به حق العامة فصار حبسه عنهم ظلما لهم ، بخلاف ما اشترى من خارج البلد ، فانه لم يتعلق به حق للعامة ، فلم يصح في حبسه ظلم لأحد ، فلم يمنع . (٤)

الا أن اشتراط الفقهاء لهذا الشرط يمكن أن يكون موضع نقاش ، ذلك لأنه تخصيص من غير مخصص . فقولهم ان المحتكر المخالف للشرع هو المشتري فقط دون المنتج كالزارع ونحوه ليس له ما يدل عليه ، فليس في أحاديث الاحتكار ما يدل على تخصيصه بالمشتري فقط . فقد ورد في الاحتكار والنهي عنه أحاديث كثيرة وليس فيها هذا التخصيص . أما قول المرغيناني : " انه خالص حقه لم يتعلق به حق العامة . ألا ترى أن له ألا يزرع ، فكذلك له ألا يبيع " (٥) فانه يمكن أن يجاب عنه بأن حق العامة انما تعلق بما اشتراه المشتري لحاجتهم اليه ، فكذلك الحال اذا احتاجوا لما في يد المنتج . وأيضا فان المشتري اشترى بخالص حقه ولكن ليس له

(١) المرغيناني ، الهداية : ٩٣/٤ ، الكاساني ، بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ .

(٢) البيهقى ، السنن الكبرى : ٣٠/٦ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى : ١٦٧/٤ .

(٤) الكاساني ، بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ .

(٥) الهداية : ٩٣/٣ .

الا يبيع ، اذا احتاج الناس الى ما عنده ، فكذلك المنتج .

وتخصيصهم للمحتكر أيضا بأنه المشتري من داخل البلد دون الجالب ، مردود أيضا ، لما تقدم من قول أبى يوسف - رحمه الله - من أن علة النهى عن الاحتكار إنما هي ما يؤدي اليه من ضرر على عامة الناس وهذا متوفر في الجالب المحتكر وفي المشتري من داخل البلد . أما الأدلة التي ذكروها للتدليل على رأيهم فيمكن الرد عليها من وجوه :

« فبالنسبة للحديث : " الجالب مرزوق والمحتكر ملعون " فعلى التسليم بصحة هذا الحديث ، فإنه لا دلالة فيه على أن احتكار الجالب لا يدخل في الاحتكار المحرم . فان الحديث لم يرد للتفريق بين الجالب والمحتكر على أنهما ضدان ، وأن الجالب غير المحتكر دائما ، بل الذى ورد فى الحديث ، هو دعاء للجالب ودعاء على المحتكر . والجالب المرزوق الذى يدعى له ويستحق الدعاء ، هو الجالب الذى يجلب ويبيع ويدخل النفع على الناس ، أما الذى يجلب ويحتكر ويحتاج الناس الى ما عنده ويمتنع من بيعه ، ويتضررون من ذلك ، فإنه محتكر يستحق الدعاء عليه لا الدعاء له . هذا على التسليم بصحة الحديث ، الا أن سند الحديث ليس بثابت فقد ضعف الحافظ ابن حجر اسناده ، ورواه العقيلي فى الضعفاء كما نقل الشوكاني (١) ، وقال الزرقانى فى شرح الموطأ : " وللحاكم باسناد ضعيف عن عمر مرفوعا : الجالب مرزوق والمحتكر ملعون " (٢) وقال الحافظ المنذرى : " رواه ابن ماجة والحاكم عن على بن سالم بن ثوبان . . . قال البخارى والأزدى : لا يتابع على بن سالم على حديثه هذا قال المنذرى : لا أعلم لعلى بن سالم غير هذا الحديث ، وهو فى عداد المجهولين " (٣) واذا تبين أن فى سند الحديث ضعفا ، لم يصلح

(١) نيل الأوطار : ٢٤٩/٥ .

(٢) شرح الزرقانى على الموطأ : ٢٥٤/٤ .

(٣) الترغيب والترهيب : ٢٤٩/٢ وانظر : ابن حجر ، تهذيب التهذيب :

لتخصيص الروايات الصحيحة الثابتة ، والتي وردت بلفظ عام غير مخصص ، ومنها حديث مسلم وغيره : " لا يحتكر الا خاطيء " (١)

* أما قولهم ان الجالب لا يضر بالناس بل ينفعهم . فيمكن أن يقال ان هذا حق . فان الناس ينتفعون بما يجلبه ، ولا يتضررون من ذلك ، الا أن الضرر المنهى عنه لم يحصل من جلبه ، ولكنه حصل من احتكاره لما جلبه بعد أن جلبه ، وفي وقت الناس محتاجون لما جلبه ويتضررون من احتكاره .

* أما قولهم ان الجالب لم يتعلق بما جلبه حق العامة بخلاف المشتري من البلد . فيمكن رده بأن يقال ان حق العامة انما يتعلق بما اشتراه المشتري من داخل البلد لحاجتهم اليه ، ووقوع الضرر عليهم باحتكاره والمشتري والجالب في هذا سواء .

ج (والشرط الثالث الذي ضمنه الفقهاء تعريفاتهم المتقدمة هو أن تكون السلعة المشتراة قوتا أو طعاما . وهو مذهب الشافعية والحنابلة والحنفية . وخصه الشافعية والحنابلة بقوت الآدمي فقط . وهو يشمل عند الأحناف أعلاف البهائم . ولم يشترط هذا الشرط المالكية وأبو يوسف من الحنفية . وقال أبو يوسف : " كل ما أضر العامة حبسه فهو احتكار ، وان كان ذهباً أو فضة أو ثوباً " (٢)

وقد احتج من رأى تخصيصه بالطعام بما يلي :-

(١) أنه قد وردت بعض أحاديث الاحتكار ، وفيها ذكر الطعام فقط ، فكان هذا تقييدا للروايات الأخرى المطلقة . ومن هذه الروايات

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٤٣/١١ ، جامع الترمذى مع تحفة الأحوذى :

(٢) الهداية : ٩٢/٤ . وانظر : نتائج الأفكار تكملة فتح القدير : ١٢٦/٨ . بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ ، حاشية ابن عابدين : ٣٩٨/٦ ، المغنسى

المقتصرة على ذكر الطعام فقط ، مارواه ابن ماجة بسنده عن عمر - رضى الله عنه - قال : " سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " من احتكر على المسلمين طعامهم ، ضربه الله بالجؤام والافلاس " ومارواه الحاكم عن ابن عمر مرفوعا : " من احتكر الطعام أربعين ليلة ، فقد برىء من الله وبرىء الله منه " .

(٢) وقالوا أيضا ان الضرر الذى يلحق العامة انما يكون باحتكار الأقوات دون ما سواها ، فان الحاجة لا تعم اليها . (١)

(٣) واستدلوا أيضا بما روى مسلم فى الصحيح عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من احتكر فهو خاطئ " وفى رواية : " لا يحتكر الا خاطئ " ف قيل لسعيد : فانك تحتكر . قال سعيد : ان معمرا الذى كان يحدث هذا الحديث كان يحتكر " (٢) قال ابن عبد البر : " انما كانا يحتكران الزيت وحملنا الحديث على احتكار القوت عند الحاجة اليه والغلاء وكذا حمله الشافعى وأبو حنيفة وآخرون " (٣) وقال أبو داود : " كان سعيد بن المسيب يحتكر النوى والخبط والبرز " (٤) :

أما المالكية وأبو يوسف فلم يخصصوا الاحتكار بالقوت أو غيره وحجتهم فى ذلك ان النهى عن الاحتكار انما ورد لدفع الضرر عن عامة الناس ، وهذا حاصل فى الطعام وغيره مما يحتاج اليه الناس ، فاذا حصل الضرر على عامة الناس من الاحتكار ، كان هذا الاحتكار منهيا عنه ،

= ١٦٧/٤ ، منتهى الإرادات : ٣٥٠ / ١ ، تحفة المحتاج : ٣١٧/٤ ، المهذب : ٣٨٧/١ ، المنتقى : ١٦/٥ ، قوانين الأحكام الشرعية : ٢٨١ ، روضة الطالبين : ٤١١/٣ ، حاشية الحمل : ٩٣/٣ .
 (١) بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ ، الهداية : ٩٢/٤ ، المغنى : ١٦٧/٤ .
 (٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٤٣/١١ .
 (٣) شرح النووى على صحيح مسلم : ٤٣/١١ ، نيل الأوطار : ٢٥٠/٥ ، سبل السلام : ٢٥/٣ .
 (٤) سنن أبى داود : ٢٤٣/٢ ، المغنى : ١٦٧/٤ .

وان لم يحصل من الاحتكار ضرر ، صار مباحا ، سواء أكان هذا الطعام أم غيره
ففى المدونة عن سحنون قال : " سمعت مالكا يقول : الحكرة فى كل شيء ،
فى السوق . فى الطعام والكتان والزيت وجميع الأشياء ، والصوف وكل ما
يضر السوق . . . قلت فان كان ذلك لا يضر بالسوق . قال مالك : فلا
بأس بذلك اذا كان لا يضر بالسوق " (١) قال الباجي : " ووجه ذلك
أن هذا مما تدعو الحاجة اليه لمصالح الناس ، فوجب أن يمنع من ادخال
المضرة عليهم باحتكاره كالطعام " (٢)

وهذا هو الراجح الصحيح ان شاء الله . فقد اتفق العلماء
على أن علة النهى عن الاحتكار هى دفع الضرر عن عامة الناس (٣) . وهذه
العلة - وان كانت ظاهرة ومشتهرة فى الطعام - الا أنها ليست منعقدة فيما
عداه كالزيت أو الدواء أو الكساء أو نحو ذلك . فان تضرر العامة من احتكار
هذه الأصناف حاصل ، فلزم أن يجرى فى حبسها وامساكها ما يجرى فى
الطعام . ومما يدل على هذا أن ظاهر الأحاديث الواردة فى النهى عن
الاحتكار عامة وغير مخصصة بسلعة معينة ، وأشهرها وأصحها ما رواه مسلم .
: " من احتكر فهو خاطىء " فهذا لفظ عام يشمل كل ما يمكن احتكاره .

* أما قولهم ان الضرر انما يعم فى الأقوات دون سواها . فغير مسلم
بل الضرر كما يحصل فى الأقوات يحصل فى غيرها كما تقدم بيانه .

* وقولهم انه قد ورد التصريح بلفظ الطعام فى بعض الروايات فتقيد بها
باقى الروايات المطلقة . فعلى التسليم بصحة هذه الروايات التى ورد
فيها ذكر الطعام ، فانها لا تصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة

(١) المدونة من رواية سحنون مع كتاب المقدمات لابن رشد : ٢٩٠ / ٣ وانظر

: مواهب الجليل : ٢٢٧ / ٤ ، المنتقى : ١٦ / ٥ .

(٢) المنتقى : ١٦ / ٥ .

(٣) الهيثمى ، الزواجر عن اقتراف الكبائر : ٢٣٤ / ١ .

لما ذكره الشوكاني قال : " والتصريح بلفظ الطعام في بعض الروايات لا يصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة ، بل هو من التنصيص على فرد من الأفراد التي يطلق عليها المطلق ، وذلك لأن نفي الحكم عن غير الطعام إنما هو لمفهوم اللقب . وهو غير معمول به عند الجمهور ، وما كان كذلك لا يصلح للتقييد على ما تقرر في الأصول " (١) وذكر الصنعاني أن الأحاديث التي ورد فيها لفظ الطعام لا يلزم منها تقييد الروايات المطلقة لعدم وجود تعارض بينهما ، فيبقى العمل بالمطلق على إطلاقه (٢) . هذا على التسليم بأن هذه الروايات التي ورد فيها ذكر الطعام روايات ثابتة وصحيحة ، وتصلح لتقييد الروايات الأخرى العامة والثابتة والصحيحة . إلا أن الواقع أن هذه الروايات لم تسلم من النقد . فحديث عمر : " من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجزام والافلاس " قال عنه الشوكاني : " في أسناده الهيثم بن رافع . قال أبو داود : روى حديثا منكرا قال الذهبي : هو الذي أخرجه ابن ماجه ، يعني هذا . وفي أسناده أيضا أبو يحيى المكي وهو مجهول " (٣) أما حديث ابن عمر : " من احتكر الطعام أربعين ليلة . . . " فقال عنه الشوكاني : " في أسناده أصبغ بن زيد . . . مختلف فيه . . . " (٤) وقال عنه الحافظ المنذرى : " في هذا المتن غرابة . . . " (٥) ، وقال ابن عدي : " ليس بمحفوظ

(١) نيل الأوطار : ٢٥٠ / ٥ .

(٢) سبل السلام : ٢٥ / ٣ .

(٣) نيل الأوطار : ٢٤٩ / ٥ ، وانظر ابن حجر ، تهذيب التهذيب : ٩٧ / ١١ .

(٤) نيل الأوطار : ٢٤٩ / ٥ ، وانظر : الذراري المضية للشوكاني أيضا : ١٠٢ / ٢ .

المحلى : ٦٤ / ٩ . وفيه أن كثير بن مرة أحد رواة هذا الحديث مجهول .

إلا أن كثير بن مرة ثقة معروف . انظر : تهذيب التهذيب : ٤٢٨ / ٨ ،

٤٢٩ .

(٥) الترغيب والترهيب : ٢٤٩ / ٢ .

من حديث ابن عمر " (١) .

* أما قولهم ان سعيد بن المسيب ومعمربن عبد الله كانا يحتكران ، وهما قد روايا الحديث الصحيح : " لا يحتكر الا خاطيء " فدل على أنهما كانا يريان الاحتكار في القوت فقط . فيمكن أن يقال : ان الحديث الذي رواه عام ليس فيه تخصيص للقوت أو غيره ، وسعيد ومعمربن يذكرنا لنا السبب الذي دعاهما الى الاحتكار ، فلا يلزم من ذلك أن نقول انهما رأيا تخصيصه بالقوت ، بل يمكن أن يقال انما كانا يحتكران الزيت ونحوه بمعنى حبسه وادخاره في وقت السعة دون أن يكون للناس حاجة اليه ، وهذا جائز في الزيت وفي غيره . وهذا هو المتصور منهما فانه من غير المتصور ، أن يحتكرا الزيت أو نحوه ويرفضان بيعه ، وهما يريان حاجة الناس الى ما في أيديهما ، وقد روايا حديث النبي صلى الله عليه وسلم : " لا يحتكر الا خاطيء " وعلى التسليم بأنهما كانا يحتكران الزيت مع حاجة الناس اليه ، وأنهما رأيا تخصيص الحديث بالقوت فقط فنقول كما قال ابن حجر الهيتمي : " انهما مجتهدان فلا يعترض عليهما ولا على غيرهما بهما . . . " (٢)

إذا تبين هذا فان الاحتكار اذا غير مختص بالقوت ولا بغيره بل هو عام في كل ما احتاج الناس اليه من قوت وغيره .

د (الشرط الرابع المستخرج من تعريفات الفقهاء المتقدمة للاحتكار هو حصول الضرر على الناس بسبب الاحتكار ، فلا بد أن يكون الاحتكار ضاراً وتشدد حاجة الناس الى السلعة المحتكرة . (٣) وهذا

(١) تخريج أحاديث احياء علوم الدين ، مطبوع مع الاحياء : ٧٤ / ٢ .

(٢) الزواجر عن اقتراف الكبائر : ٢٣٤ / ١ .

(٣) المغنى : ١٦٧ / ٤ ، شرح منتهى الارادات : ١٥٩ / ٢ ، مغنى المحتاج : ٢ /

٣٨ ، المهذب : ٣٨٧ / ١ ، المنتقى : ١٦ / ٥ ، مواهب الجليل : ٢٢٧ / ٤ ،

حاشية ابن عابدين : ٣٩٨ / ٦ ، نيل الأوطار : ٢٥١ / ٥ ، البحر الزخار : ٣٩٩ / ٤ .

شرط ظاهر ومعتبر ، فما لم تكن بالناس حاجة الى السلعة ونحوها ، ولم يحصل ضرر من حبسها ، لم يكن ثمة احتكار منهي عنه ومحرم ، وذلك لانتفاء العلة الظاهرة من النهي عن الاحتكار ، وهي الضرر الحاصل على عموم الناس .

الا أن بعض الفقهاء قد خصص حصول الضرر بالبلدان الصغيرة التي يضيق أهلها بالاحتكار ويحصل به الضرر عليهم كالحرمين والثغور ونحوها . بخلاف البلدان الواسعة الكبيرة ، فلا يحرم فيها الاحتكار ، لأنه لا يؤثر فيها غالبا . (١)

لكن لعل الصحيح هو ترك هذا الاستثناء ، وربط النهي عن الاحتكار بحصول الضرر فقط ، فاذا حصل الضرر من حبس السلعة كنا أمام حالة احتكار وإذا انتفى الضرر انتفى الاحتكار ، سواء أحصل هذا في بلد صغير أو كبير ثغور أو سواء . فالمقصود هو حصول الضرر فحسب .

وعلى هذا فقد ذكر الفقهاء أن من ادخر قوته وقوت أهله وما يحتاج اليه فانه لا يعتبر محتكرا ، لأنه لم يقصد الاضرار بالناس ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدخر لأهله قوت سنتهم من تمر وغيره . (٢)

(هـ) وقد شرط بعضهم للاحتكار المحرم أن يتربص المحتكر بسلعته الغلاء ، من أجل أن يرفع السعر ويبيع سلعته بأكثر مما اشتراها . أمّا إذا اشتراها لبيعها بمثل ما اشتراها به أو أقل فلا يعتبر محتكرا (٣)

لكن تقدم أن من شرط الاحتكار أن يكون ضارا بعموم الناس ، وهو

(١) المغني : ١٦٧/٤ ، بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ .

(٢) نيل الأوطار : ٢٥٠/٥ ، مغني المحتاج : ٣٨/٢ ، مواهب الجليل : ٤/٤٠٢٢٧ .

(٣) مغني المحتاج : ٣٩/٢ . الزواجر عن اقتراف الكبائر : ١/٢٣٤ .

شرط أعم من قصد الغلاء ورفع السعر . وأيضا فان رفع السعر والبيع بأكثر من ثمن الشراء أمر مرغوب فيه من الجميع ولا شبهة فيه ، فانه ما من شخص يشتري لبيع الا وهو يقصد أن يبيع بأكثر من ثمن الشراء . ولو فرض أن شخصا اشترى واحتكر دون أن يضر باحتكاره بالناس ، ثم باع بسعر أعلى من ثمن الشراء فانه لا يأثم ، لأن الناس لم تتضرر من احتكاره لكن لو فرض أن شخصا اشترى واحتكر ثم باع بسعر الشراء أو بسعر أقل ، لكن بعد أن حصل الاحتكار وتضرر الناس منه ، فانه يعتبر حينئذ محتكرا آثما . فتبين اذا أن الأصح هو أن يقتصر على اشتراط حصول الضرر فحسب ، دون النظر الى نية المحتكر في البيع بسعر أقل أو أكثر .

(و) . وشرط بعض الحنفية للاحتكار أن تمضي عليه مدة معتبرة . واختلفوا في تحديد المدة ، فقال بعضهم هبى شهر ، لأن ما دونه قليل وما فوقه كثير . وقال بعضهم أربعين يوما للحديث : " من احتكر طعاما أربعين ليلة . . . " المتقدم . (١)

لكن لعمل الصحيح أن يقال ان المدة غير معتبرة في الاحتكار بل المعتبر هو حاجة الناس الى السلعة وحصول الضرر عليهم باحتكارها وهذا ليس له مدة موقوتة فقد يحدث بعد شهر من حبس السلعة أو أقل أو أكثر . والتخصيص بالشهر تخصيص من غير مخصص . أما التقييد بالأربعين يوما في الحديث فانه غير مراد به التحديد بهذه المدة كما قال الشوكاني (٢) وأيضا فقد تقدم ذكر ما في سند هذا الحديث من مقال .

(١) الفتاوى الهندية : ٣١٤/٣ ، الهداية : ٩٣/٤ ، حاشية ابن

عابدين : ٣٩٨/٦ .

(٢) نيل الأوطار : ٢٥١/٥ .

وبعد أن تم تفصيل الحديث عن هذه النقاط والشروط المستخرجة من تعريفات الفقهاء للاحتكار ، فإنه يتبين منها أن الأولى هو عدم اشتراط أغلب هذه الشروط ، وذلك نحو اشتراط أن يكون المحتكر مشتريا من الغير لا منتجا بنفسه ، أو أن يكون مشتريا من داخل البلد لا مستوردا وجالبا من الخارج ، ونحو اشتراطهم أن تكون السلعة المحتكرة طعاما دون ما عداه ، أو اشتراطهم مضي مدة معينة على بقاء السلعة المحتكرة في حوزة المحتكر ونحو ذلك مما تقدمت مناقشته ، فقد تبين من خلال هذه المناقشة أن الأولى عدم اشتراط هذه الشروط ، وأن الثابت من بعد هذه المناقشة هما شرطان رئيسيان للاحتكار ، لا يثبت الاحتكار المحرم الا بوجودهما ، وإذا انتفى أحدهما ، انتفى الاحتكار المحرم ، وهما كما يتضح من المناقشة :-

- (١) الحبس والامساك ، وهو المعنى اللغوي للاحتكار .
- (٢) احتياج الناس للشيء الممسك ، وحصول الضرر على العامة بسبب هذا الامساك .

وعليه فإنه يمكن أن تحدد ماهية الاحتكار ويعرف بأنه : " امساك ما يحتاج اليه ، وحصول الضرر على العامة به " .

فكل ما أمكن امساكه وحصل الضرر على العامة منه كان احتكارا وكان الممسك محتكرا ، سواء أكان الممسك مشتريا أم منتجا ، وسواء اشترى من داخل البلد أم من خارجه ، وسواء أحصل الضرر بسبب امساكه للطعام أم غيره مما يحتاج الناس اليه . وكما يصدق هذا التعريف على السلع يصدق أيضا على الأعمال والخدمات متى أمكن امساكها والامتناع عن عرضها مع حاجة الناس اليها وتضررهم من هذا الامساك (١)

(١) وهذا المفهوم للاحتكار في الاسلام يختلف عن مفهوم الاحتكار كما عرف في الأنظمة الاقتصادية المعاصرة . وسيأتى تفصيل هذا الاختلاف فيما

والذى يدعو الى ترجيح هذا التعريف والأخذ به هو :-

(١) الحديث الصحيح الثابت الذى رواه مسلم بلفظ : " من احتكر فهبوا خايطى " فقله " من احتكر " عام يشمل كل من أمكن أن يحتكر . وكل ما أمكن أن يحتكر ولا يوجد دليل ثابت فى قوة هذا الحديث يمكن أن يقيد به أو يخصه أو يخرج عن عمومته .

(٢) أن العلة الظاهرة فى النهى عن الاحتكار هى منع حصول الضرر على عامة الناس بسبب الاحتكار ، وقد صرح بهذه العلة الفقهاء فى كتبهم فاذا تبين أن هذه العلة صحيحة فى الاحتكار ، فانه يلزم أن ينسحب حكم الاحتكار على كل حادثة وجد فيها امساك وتضرر على العامة بسببه ، ولا يقتصر بذلك على بعض وجوه الضرر من الامساك دون ما سواها .

(٣) وأيضاً فقد تقدم أن هذا القول هو مذهب بعض الفقهاء الذين ذكروا أن الاحتكار يشمل كل ما يمكن أن يتضرر منه عموم الناس ومنهم المالكية الذين لم يقصروه على الطعام بل يشمل الاحتكار عندهم جميع ما يحتاج اليه الناس . وهو مذهب أبى يوسف من الحنفية وقد تقدم قوله : " كل ما أضر بالعامه حبسه فهو احتكار ، وان كان ذهباً أو فضة أو ثوباً " .

حكم الاحتكار ودليله :-

=====

ذكر جمهور الفقهاء أن الاحتكار محرم ، وذلك لما فيه من استغلال حاجة الناس والحق الضرر بهم ، ولما ورد فيه من أحاديث كثيرة تدل في مجملها على أن الاحتكار ظلم محرم (١) . بل لقد عده ابن حجر الهيثمي من الكبائر (٢) . وذكر الحنفية أن الاحتكار مكروه (٣) .

والصحيح الراجح أن شاء الله هو القول بأن الاحتكار محرم لما يلي

(١) مارواه مسلم وغيره عن سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " من احتكر فهو خاطي " قال النووي : " قال أهل اللغة : الخاطي بالهمز هو العاصي الآثم ، وهذا الحديث صريح في تحريم الاحتكار " (٤)

(٢) وقد وردت عدة أحاديث أخرى تدل على النهي عن الاحتكار وتذكر جزاء المحتكر يوم القيامة ، منها مارواه البيهقي وأحمد عن معقل بن يسار قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغلبه عليهم ، كان حقا على الله أن يقذفه في معظم من النار يوم القيامة " (٥) وحديث : " من احتكر

(١) الشربيني ، مغنى المحتاج : ٣٨/٢ . الشيرازي ، المذهب : ٣٨٧/١
الغزالي ، أحياء علوم الدين : ٧٤/٢/٢ . البيهقي ، كشف القناع
١٨٧/٣ . ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ١٦٧/٤ . ابن
جزى ، قوانين الأحكام الشرعية : ٢٨١ . المرتضى ، البحر الزخار
٣١٩/٤ :

(٢) الزواجر عن اقتراف الكبائر : ٢٣٤/١ .

(٣) المرغيناني ، الهداية : ٩٢/٤ . الفتاوى الهندية : ٢١٣/٣ .

(٤) شرح صحيح مسلم : ٤٣/١١ .

(٥) سنن البيهقي : ٣٠/٦ .

حكمة يريد أن يغلى بها على المسلمين فهو خاطيء وأحاديث أخرى عديدة تنهى عن الاحتكار (١) . وقد وصف الشوكاني أحاديث الاحتكار في مجموعها بأنها : " تنتهز بمجموعها للاستدلال على عدم جواز الاحتكار لو فرض عدم ثبوت شيء منها في الصحيح ، فكيف وحديث معمر المذكور في صحيح مسلم ، والتصريح بأن المحتكر خاطيء كاف في افادة عدم الجواز ، لأن الخاطيء المذنب العاصي (٢) " .

(٣) وذكر الكاساني من الحنفية أن الاحتكار محرم للأحاديث الواردة فيه ولأنه من باب الظلم ، لأن حق العامة قد تعلق بالسلعة المحتكرة وإذا امتنع المحتكر من البيع فقد منع الحق عن المستحق ، وهذا ظلم والظلم حرام (٣) .

(١) انظر المنذرى ، الترغيب والترهيب : ٢٤٩ / ٢ .
 (٢) نيل الأوطار : ٢٥٠ / ٥ .
 (٣) بدائع الصنائع : ١٢٩ / ٥ .

دور الدولة في محاربة الاحتكار : =====

تقدم في المبحث السابق أن الاحتكار ظلم وحرام ، وأوردت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عنه ، وفي بيان عقوبة المحتكر يوم القيامة . وقد فهم الفقهاء من هذه الأحاديث أن النهي عن الاحتكار فيها ليس لمجرد العظة والاعتبار والتخويف من عقاب الله وعذابه يوم القيامة ، وبعدئذ من اتبع الأحاديث وترك الاحتكار اهتدى وسلم ، ومن امتنع واحتكر وقع في المحذور ولا رادع له في الدنيا . بل إن الفقهاء ذكروا أن النهي عن الاحتكار لا بد أن يصحبه مراقبة ومتابعة من قبل ولي الأمر . فان امتنع الناس عن الاحتكار واستجابوا لهذه الأحاديث فيها ونعمت ، وإن أبوا إلا الاحتكار فإن من حق ولي الأمر أن يتدخل ويمنعهم من الاحتكار .

وهذا ما كان يفعله الخلفاء الراشدون - رضي الله عنهم - فقد كان عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان - رضي الله عنهما - ينهايان عن الاحتكار فقد روى مالك في الموطأ عن عمر بن الخطاب أنه قال : " لا حكمة في سوقنا . لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهب إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا فيحتكرونها علينا . . (١) " وروى مالك أيضا عن عثمان أنه كان ينهى عن الحكرة (٢) . ولا بد أن عمر وعثمان - رضي الله عنهما - لم يقتصرا على مجرد النهي ، بل لا بد أنهما كانا يمنعان المحتكر من تحقيق رغبته وتنفيذ احتكاره ، والا - لو اقتصرا على مجرد النهي - لما كان لهذا النهي فائدة ، في حالة وجود محتكر لا يكتفى بالقول فقط .

(١) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ١٤٨/٢ . وانظر : سنن البيهقي

: ٣٠/٦ . ومعنى (أذهب) جمع ذهب . والمقصود نهسي أصحاب الأموال الزائدة والأغنياء من الاحتكار ، لأن غناهم يمكنهم من شراء كميات كبيرة واحتكارها .

(٢) المصدر نفسه .

وقد تحدث الفقهاء عن الدور الذي يمكن أن تتخذه الدولة لمحاربة الاحتكار ، ويمكن تقسيم هذا الدور في نظر الفقهاء إلى الأقسام التالية (١) :

(١) الزام المحتكر ببيع السلعة المحتكرة ، وذلك تنفيذا لمفهوم الأحاديث في النهي عن الاحتكار ، فان النهي عن الاحتكار يستلزم منع المحتكر من المضى في احتكاره ، وهذا هو العدل ، فانه لا يتصور أن يتم تحريم الاحتكار ثم يترك المحتكر يفعل المحرم دون منعه .

(٢) فان استجاب المحتكر وباع السلعة المحتكرة وأنهى حالة الاحتكار فيها ونعمت ، والا ان أبى البيع فان الحاكم يبيع السلعة المحتكرة بنفسه من غير رضا المحتكر ، وذلك لدفع الضرر الحاصل على عموم الناس بسبب هذا الاحتكار .

وقد خالف في هذا أبو حنيفة - رحمه الله - وقال لا يجبر على البيع ، لأن هذا من قبيل الحجر على الحر في ماله وهو لا يرى ذلك . والواقع أن مسألة البيع على المحتكر ليست من قبيل الحجر على الحر العاقل ، لأن الحجر الذي يمتنع في الشرع هو منع الحر البالغ العاقل من تصرف أباحه له الشرع (٣) ، أما الاحتكار فقد تقدم أنه من

(١) انظر : المرفيناني ، الهداية : ٩٣/٤ . الكاساني ، بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ . الفتاوى الهندية : ٢١٤/٣ . الزيلعي ، تبیین الحقائق : ٢٨/٦ . ابن نجيم ، البحر الرائق : ٢٣٠/٨ ، البهوتي ، كشف القناع : ١٨٨/٣ ، وشرح منتهى الإرادات : ٢ / ١٥٩ . الهيتمي ، تحفة المحتاج : ١٨٢/٧ ، والزواجر عن اقتراف الكبائر : ٢٣٤/١ . الخطاب ، مواهب الجليل : ٢٧٧/٤ . الباجي ، المنتقى : ١٧/٥ . الزرقاني ، شرح الموطأ : ٢٥٣/٤ . المرتضى ، البحر الزخار : ٣١٩/٤ .

(٢) انظر ما تقدم عند الحديث عن أحكام الحجر في الاسلام ص (١٧٧)

قبيل التصرف المحرم ، وبالتالي فان المنع منه ليس حجرا محرما ، فانه لا حرية للفرد فى التصرف المحرم (١) .

(٣) أما القسم الثالث من دور الدولة فى محاربة الاحتكار فهو التسعير على المحتكر . فانه يمكن أن يقال : اذا رضى المحتكر بالبيع تنفيذا لأمر الحاكم ، فما هو السعر الذى يبيع به ؟ . هل هو السعر الجارى فى السوق ؟ . أو هو السعر الذى يختاره المحتكر لسلعته ؟ أو هو سعر آخر يحدده الحاكم ويلزم المحتكر أن يبيع به ويمنع من أن تجاوزه ؟ . هذه المسألة تعتبر موضوع خلاف بين الفقهاء وهذا الخلاف مرتبط بمسألة الخلاف فى التسعير وحكمه فى الاسلام سواء أكان التسعير على محتكر أم غيره . وعليه فان التسعير على المحتكر سيتم تأجيله حتى يتم البحث فى حكم التسعير بصفة عامة ، وهو موضوع البحث التالى .

(١) ذكر بعض فقهاء الحنفية أنه يصح للامام أن يبيع على المحتكر سلعته بالاتفاق عند الأحناف ، لأن أبا حنيفة يرى الحجر على الحر لدفع ضرر عام فى عدة مسائل كالمفتى الماجن والطبيب الجاهل ونحو ذلك ، والبيع على المحتكر بدون رضاه فى هذه المسألة هو من قبيل دفع الضرر العام فيصح لذلك . انظر : المرغينانى ، الهداية : ٩٣/٤ . الكاسانى ، بدائع الصنائع : ١٩٩/٥ . الفتاوى الهندية : ٢١٤/٣

ثالثا : دور الدولة في الاسلام في تحديد الأسعار والأجور :
=====

تقدم القول في المبحث السابق بأن من حق الدولة في الاسلام مراقبة النشاط الاقتصادي ليكون في اطار تعاليم الاسلام وتشريعاته الأساسية ، وقيل هناك بأنه قد نشأ في تاريخ الاسلام جهاز حكومي تخصص في مسألة مراقبة الأسواق والتأكد من سير النشاط الاقتصادي للأفراد في اطاره الشرعي الصحيح ، والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو : هل تكفي الدولة في الاسلام بدور المراقبة هذا ، والذي هو في حقيقته يهدف الى المحافظة على حرية السوق وحرية نشوء الأسعار بفعل قوى العرض والطلب في السوق دون تأثير خارجي ؟ أو أن من حق الدولة في الاسلام أن تتدخل تدخلا مباشرا للتأثير على حرية السوق ، وذلك بفرض الأسعار الجبرية للسلع والخدمات . وتحديد أجور العمال ونحو ذلك ؟ هذا ما ستتم الاجابة عليه مع مقارنته بالأنظمة الاقتصادية السائدة ، من خلال المباحث التالية : -

- (١) التسعير في الاسلام .
 - (٢) تحديد الأجور والايجارات في الاسلام .
 - (٣) السوق في النظامين الاقتصاديين السائدين ومقارنتهم بالاسلام
-

(١) التسعير في الاسلام :- =====

سيتم خلال هذا المبحث تحديد ماهية التسعير في الشرع مع بيان أقسامه وحكمه ، وآراء الفقهاء وأدلتهم حوله مع المناقشة وال ترجيح وذلك على النحو التالي :-

تعريف التسعير :

التسعير والسعر لفظان تناولهما الفقهاء والمتكلمون بالبحث والتعريف ، ويختلف تعريف السعر لدى المتكلمين عن تعريف التسعير لدى الفقهاء .

فالسعر عند المتكلمين يرادف لفظ القيمة والشن ، وبالتالي فإن السعر يوصف بأنه غال أو رخيص . فمن ذلك تعريف التفازاني للسعر بأنه : " تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان أو غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان والنقصان عنه ويكونان (أى الغلاء والرخص) بما لا اختيار فيه للعبد كتحليل ذلك الجنس وتكثير الرغبات فيه ، وبالعكس ، وبما له فيه اختيار كخافة السبل ومنع التبائع ، وإدخال الأجناس ، ومرجعه أيضا الى الله تعالى ، فالسعر هو الله وحده " (١)

فالسعر اذا بهذا المعنى هو سير قيم الأشياء ، سواء كان سيرا طبيعيا نحو الغلاء أو نحو الرخص بسبب قلة المعروض وكثرة المطلوب أو العكس ، أو كان السير غير طبيعي ، اذا تدخلت فيه يمسد

(١) شرح المقاصد : ١٦٢/٢ . وانظر : الارشاد للجويني : ٣٦٧ ، وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار : ٧٨٨ .

الانسان بالاحتكار ونحوه . والمسعر في هذا كله والخافض للسعر
أو الرافع له هو الله سبحانه وتعالى . وهذا مأخوذ عن قوله صلى الله
عليه وسلم : " . . . ان الله هو القابض الباسط الراق المسعر . . . " (١)
الحديث .

أما التسعير فهو ترك هذا السعر ، سواء أكان طبيعياً أم لا ، ووضع
سعر يحدده الحاكم . وهو الذى تحدث عنه الفقهاء ، وذكروا حكمه
وأدلته ، وعرفوه بتعريفات مختلفة فمن ذلك :

* تعريف ابن عرفة المالكى له بأنه : " تحديد حاكم السوق لبائع المأكول
فيه قدرا للمبيع المعلوم بدرهم معلوم " (٢) وفي هذا التعريف
تخصيص للتسعير بالمأكول فقط ، دون ما عداه من السلع والمنافع (٣) .

* وعرف الشوكانى التسعير بقوله : " هو أن يأمر السلطان أو نوابه أو كل
من ولى من أمر المسلمين أمرا ، أهل السوق أن لا يبيعوا أمتعتهم
الا بسعر كذا ، فيمنعوا من الزيادة عليه أو النقصان لمصلحة " (٤) ،
فهذا التعريف شامل لجميع أنواع السلع والأموال ، دون تخصيص بشى
معين منها ، الا أن ذكره فى التعريف للسوق وما يباع فيها من أمتعة
يخرج ما عدا ذلك كتسعير المنافع والخدمات ، حيث أن التعريف
لا يشملها .

-
- (١) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٩٢/٥ .
(٢) المجيلدى ، التيسير فى أحكام التسعير : ٤١ .
(٣) ونحو هذا التعريف للتسعير ما عرفه به ابن الرفعة بقوله : " هو أن يأمر
الناظر فى أمر الناس أهل السوق الا يبيعوا الأقوات الا بسعر كذا " -
انظر : المطلب العالى شرح وسيط الغزالي : ١٢١/٧ (مخطوط)
(٤) نيل الأوطار : ٢٤٨/٥ .

وقد تحدث عن تسعير المنافع (الخدمات) بتوسع شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، ورأيا أن التسعير يمكن أن يشملها ، فهو يشمل في نظرهم الأجور وتحديد ها (تسعير الأعمال) وهما وإن لم يضعنا تعريفا للتسعير يشمل هذا كله ، إلا أنهما بينا هذا كله من خلال حديثهم عن التسعير وأحكامه . (١)

وبالتالى فانه يصح أن يقال ان التسعير هو تحديد السلطة سعرا لكل السلع أو الخدمات والزام الأفراد بهذا السعر .

أقسام التسعير وبيان حكمه فى الشرع :

تحدث الفقهاء عن التسعير بمعنى المنع من البيع بسعر أقل من سعر السوق ، سواء أكان هذا السعر طبيعيا أم كان بتحديد من الحاكم . كما تحدثوا أيضا عن التسعير بمعنى المنع من الزيادة على السعر الجارى فى السوق ، وسيتم تفصيل الحديث عن هذين القسمين فى بحث خاص لكل منهما على النحو التالى :

.....

(١) الحسبة لابن تيمية : ٢٥-٣٣ . الطرق الحكمية : ٢٨٦-٢٩٠ .

القسم الأول : المنع من البيع بأقل من سعر السوق : =====

وهو مذهب بعض المالكية ، وقالوا لا يجبر على البيع بسعر السوق لكن يمنع من البيع بأقل منه والا أخرج من السوق . فقد روى يحيى بن عمر عن ابن وهب قال : " سمعت مالك بن أنس يقول : " لا يسعر على أحد من أهل السوق ، فإن ذلك ظلم ، ولكن ان كان في السوق عشرة أصوع فحط هذا صاعاً يخرج من السوق . . . " (١) ، ومنع من هذا التسعير الشافعي وأصحاب أحمد وابن حزم وابن رشد من المالكية (٢) . وقال ابن رشد : " وهو غلط ظاهر اذا لا يلام أحد على المسامحة في البيع والحطيطة فيه بل يشكر على ذلك أن فعله لوجه الناس ويؤجر ان فعله لوجه الله تعالى " (٣) .

أدلة المجيزين :-

(١) ما رواه مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب : أن عمر بن الخطاب مر بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبياً له في السوق ، فقال له عمر ابن الخطاب : " اما أن تزيد في السعر واما أن ترفع من سوقنا " (٤) فدل ذلك على أن مذهب عمر رضي الله عنه - أن من باع بأقل من سعر السوق يؤمر برفع سعره الى مستوى سعر السوق ، والا أخرج من السوق ومنع من البيع فيه .

(٢) وقالوا أيضاً في هذا النوع من التسعير مصلحة لما فيه من دفع الضرر عن أهل السوق ومنع الفساد عليهم في بيعهم ، وربما أدى ذلك الى الشغب والخصومة ، ففي منع ذلك مصلحة متحققة (٥) .

- (١) أحكام السوق : ٤٤ . وانظر : الباجي ، المنتقى : ٥ : ١٧ ، وشرح الزرقاني على الموطأ : ٢٥٣/٤ . ابن جزى ، قوانين الأحكام الشرعية : ٢٨١ .
(٢) ابن قدامة ، المغنى مع شرح الكبير : ٢٨١/٤ . ابن حزم ، المحلى : ٤٠/٩ .
(٣) شرح الزرقاني على الموطأ : ٢٥٣ : ٤ .
(٤) الموطأ مع شرحه تنوير الحوالك : ٢ : ١٤٨ . وانظر : سنن البيهقي : ٢٩/٦ . (٥) شرح الزرقاني على الموطأ : ٢٥٣/٤ ، ابن قدامة المغنى : ٢٨١/٤ . الحسبة ، ابن تيمية : ٣٨ .

المناقشة والترحيع :

لقد تفرد باباحة هذا النوع من التسعير بعض المالكية ، الا أن الجمهور منعوذلك وبينوا أن الأدلة عليه غير كافية ، فقالوا :

(١) أن مارواه مالك عن سعيد بن المسيب في قصة عمر مع حاطب حديث مختصر ، وأن الحديث بتمامه رواه الشافعي بسنده عن عمر - رضي الله عنه : " انه مر بحاطب بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرها ، فسعر له : مدين لكل درهم . فقال عمر : قد حدثت بعير مقبل من الطائف تحمل زيبيا ، وهم يعتبرون بسعرك فاما أن ترفع في السعر ، واما أن تدخل زبيك البيت فتبيعه كيف شئت . . فلما رجع عمر حاسب نفسه ، ثم أتى حاطبا في داره فقال له : ان الذي قلت ليس بعزمة منى ولا قضاء ، انما هوشى أردت به الخير لأهل البلد ، فحيث شئت فبيع ، وكيف شئت فبيع " (١) فتمام هذا الحديث كما رواه الشافعي ، يدل على أن عمر رجع عن رأيه في المسألة ، فبطل الاستدلال به . بل إن رجوع عمر عن التسعير في هذه الحالة دليل على عدم صحته .

(٢) انه وقع الخلاف في معنى حديث عمر نفسه ، وهل هو أمر برفع السعر أو خفضه ، وهل كان حاطب يبيع بأكثر من سعر السوق أو بأقل^(٢) قال أبو الحسن بن القصار المالكي : " اختلف أصحابنا في قول مالك : ولكن من حط سعرا . فقال البغداديون : أراد من باع خمسة بدرهم ، والناس يبيعون ثمانية . وقال قوم من المصريين : أراد من باع ثمانية والناس يبيعون خمسة . . . (٣) " واذا تطرق الاحتمال الى

(١) سنن البيهقي : ٢٩ / ٦ . وانظر : مختصر المزنعي على هامش الأم : ٢ /
(٢) المحلى : ٤٠ / ٩ . البشري الشوريجي ، التسعير في الاسلام : ٣٧ - ٤١
(٣) الحسبة لابن تيمية : ٣٨ .

الحديث سقط الاستدلال به .

(٣) أما ابن حزم فقد أنكر صحة الحديث عن عمر ، وقال ان راوى الحديث سعيد بن المسيب لم يسمع من عمر الا نعيه النعمان بن منذر فقط وعلى التسليم بصحة الرواية ، فانه قول صحابى ولا حجة فى أحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم . (١)

(٤) أما استدلالهم بأن المصلحة متحققة فى هذا النوع من التسعير ، لما فيه من دفع الضرر عن أهل السوق وكف الشغب والخصومة - فقد رده ابن حزم ، فذكر أن الأمر خلاف ذلك ، وأن الضرر الحاصل على أهل البلد وعلى الفقراء أشد من الضرر الحاصل على أهل السوق ، بل لا ضرر يحصل على أهل السوق فانهم ان شاءوا باعوا بسعره ، وان شاءوا امتنعوا وبقيت أموالهم فى أيديهم (٢)

(١) المحلى : ٤٠ / ٩ .
(٢) المحلى : ٤١ / ٩ .

القسم الثانى : التسعير بوضع حد أعلى يمنع من الزيادة عليه :-
=====

وهذه هى المسألة الرئيسية فى التسعير ، وهى مثار الخلاف والجدل بين الفقهاء ، وتعددت فيها آراؤهم وتقسيماتهم . لكن يمكن حصر هذه الآراء فى مذهبين رئيسيين :-

المذهب الأول : وهو مذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنفية والحنابلة والمالكية وابن حزم والزيدية وهو أن التسعير بهذا المعنى حرام لا يجوز . فإذا أجبر صاحب السلعة على البيع بسعر الحاكم فباع فإن البيع لا يصح ويبطل لما تضمنه من اكراه . (١)

المذهب الثانى : وذهب بعض الشافعية وبعض المالكية ومتأخروا الحنفية وابن تيمية وتلميذه ابن القيم وبعض الزيدية وجمهور الباحثين فى حكم التسعير فى العصر الحاضر - الا أنه عند تحقق الحاجة الى التسعير يجوز للحاكم أن يسعر حينئذ تسعيراً عادلاً ، مع

-
- (١) انظر : البهوتى ، شرح منتهى الارادات : ١٥٩/٢ ، كشف القناع : ١٨٧/٣ ، ابن قدامة ، المغنى : ٢٨٠/٤ . الأحكام السلطانية لأبى يعلى : ٣٠٣ ، الشيرازى ، المذهب : ١٨٦/١ ، الأحكام السلطانية للماوردى : ٢٥٦ . مختصر المزنى على هامش الأم : ٢٠٩/٢ . المهتمى تحفة المحتاج : ٣١٩/٤ ، الأشباه والنظائر للسيوطي : ٥٢٨ ، معالم القربة فى أحكام الحسبة لابن الأختوة : ١٢٠ . يحيى بن عمر ، أحكام السوق : ١١٢، ٤٤ ، حاشية ابن عابدين : ٤٠٠/٦ ، الهداية : ٩٣/٤ ، بدائع الصنائع : ١٢٩/٥ ، المحلى : ٤٠/٩ ، نيل الأوطار : ٢٤٨/٥ . سبل السلام : ٢٥/٣ .

اختلافات

وجود تفصيلات / فيما بينهم في شروط التسعير ، وما يصح فيه وما لا يصح
وتقدير الحاجة التي يجوز عندها التسعير (1) .
مذهب
وفيما يلي ذكر أدلة كل مذهب والعناقشات التي دارت حولها
وترجيح ماعله يكون أقرب إلى الصواب .

XX

- (١) الباجي ، المنتقى : ١٨/٥ ، المجلدي ، التيسير في أحكام التسعير : ٤٨ ، الأشباه والنظائر للسيوطي : ٥٢٨ ، حاشية ابن عابدين : ٤٠٠/٦ ، الحسبة لابن تيمية : ٢٣ الطرق الحكمية : ٣٨٤ ، نيل الأوطار : ٢٤٨/٥ . البحر الزخار : ٣١٨/٤ ، ٣١٩ . البشري ، التسعير في الاسلام : ٩١ - ٩٢ . علي عبد الرسول ، العبادي ، الاقتصاد في التسعير في الاسلام : ١١٥ ، د . يوسف قاسم ، التعامل التجاري في ميزان الشريعة : ٩٠ ، ٩١ . النووي ، روضة الطالبين : ٤١١/٣ .

أدلة المانعين والمناقشات التي دارت حولها :

=====

لقد استدل الجمهور على مذهبهم في المنع بعدة أدلة منها :

- (١) مارواه الترمذى وأبو داود وابن ماجة وغيرهم عن أنس رضى الله عنه - قال : " غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : يا رسول الله لو سمرت ؟ فقال : ان الله هو القابض الباسط الراق المسعر ، واني لأرجو أن ألقى الله - عز وجل - ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في دم ولا مال " (١) وصححه الترمذى وابن حبان (٢) . قالوا ودلالة هذا الحديث على عدم اباحة التسعير من وجهين ، (٣)

أحدهما : أنهم سألوه أن يسعر لهم ، فلم يجبهم لطلبهم ، ولو كان التسعير جائزاً لأجاب طلبهم ، فتبين أن التسعير غير جائز .

الثانى : أنه صلى الله عليه وسلم علل تركه للتسعير بأنه مظلمة ، والظلم حرام ، فالتسعير حرام اذا .

وقد روى أحمد وأبو داود والبيهقى عن أبى هريرة - رضى الله عنه - نحو هذا الحديث وفيه : " أن رجلاً جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله سمر . قال : بل ادع الله ثم جاءه رجل فقال : يا رسول الله سمر . قال : بل الله يرفع ويخفض واني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندى مظلمة " (٤) واسناده حسن (٥)

(١) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٩٢/٥ . الترمذى ، الجامع

الصحيح مع شرحه لابن العربى : ٥٣/٦

(٢) نيل الأوطار : ٢٤٨/٥ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى : ٢٨١/٤ . ابن الرفعة ، المطلب العالى شرح

وسيط الغزالي : ١٢١/٧ " مخطوط " .

(٤) سنن أبى داود : ٢٤٤/٢ ، سنن البيهقى : ٦٩/٦ .

(٥) نيل الأوطار : ٢٤٨/٥ .

وقد ناقش المجيزون للتسعير هذا الحديث من عدة وجوه إلا أن أحدا منهم لم يتعرض له من حيث صحة سنده وثبوته عن الرسول صلى الله عليه وسلم فهو حديث ثابت وصحيح كما نص على ذلك الامام الترمذى . وانما دارت مناقشاتهم هذه حول فهم هذا الحديث ووجه الدلالة فيه واستخراج مناط النهى منه ومعرفه ظروف الواقعة التى ورد فيها الحديث وقد خرج المجيزون للتسعير من هذا كله بنتيجة هى أن هذا الحديث لا يدل على المنع من التسعير مطلقا ، وفيما يلي تفصيل هذه المناقشات :

(أ) قال ابن تيمية ان هذا الحديث جاء فى قضية معينة وليس لفظا عاما وعليه فان دلالة تقتصر على هذه القضية وما أشبهها ، ولا يصح الاستدلال بها على منع التسعير مطلقا (١) . فالحديث ورد فى الامتناع عن التسعير الظالم ، الذى يتضمن ظلم الناس وكراههم بغير حق على البيع بضمن لا يرضونه . قال : " فاذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف ، من غير ظلم منهم ، وقد ارتفع السعر ، اما لقله الشئ ، واما لكثرة الخلق ، فهذا أمره الى الله . فالزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها كراه بغير حق . . . " (٢) . وذكر أنه ليس فى الحديث ما يدل على أن أحدا امتنع من بيع ما يجب عليه بيعه ، أو طلب فيه أعلى من ثمنه . وذكر أن غالب ما يباع فى المدينة انما يرد اليها من خارجها ، فلم يكن هناك بائع معين ، يلزمه البيع ، ويحتاج الناس الى ما عنده (٣)

(ب) وقيل أيضا عن الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يسعر فى مجتمع كان أصحابه أقرب الى التقوى والخوف من الله ، فتركهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينهم ومروءتهم ، واكتفى بتذكيرهم بأن الله

(١) الحسبة : ٤١ .

(٢) الحسبة : ٢٣ .

(٣) الحسبة : ٤١ ، ٤٢ ، الطرق الحكيمة : ٣٠٣ .

هو القابض الباسط لجميع الأرزاق ، وتأثير هذا التذكير فى نفوس المؤمنين أشد من تدخل السلطة وتحديد أسعار جبرية (١) . وقد كان الصحابة - رضى الله عنهم يلتزمون بهذا التذكير ، فلم تكن حاجة للتسعير . أما وقد اختلفت الأمور وأحوال الناس ، فإن الحكم يختلف قال ابن العربى عند شرحه لهذا الحديث : " . . . وما قاله النبى صلى الله عليه وسلم حق ، وما فعله حكم ، لكن على قوم صح ثباتهم واستسلموا لربهم ، وأما قوم قصدوا أكل أموال الناس ، والتضييق عليهم ، فباب الله أوسع وحكمه أمضى " (٢) ولهذا أفتى بعض التابعين بجواز التسعير لما رأوا الحاجة اليه ، كسعيد بن المسيب ، وربيع بن عبد الرحمن ، ويحيى بن سعيد (٣) .

(ج) وذهب بعضهم الى تفسير الحديث تفسيراً لا يفهم منه النهى عن التسعير فذكر أن الحديث لم ينفى عن التسعير صراحة ، فلم يقل " لا تسعروا " أو " لا يحل التسعير " وإنما قال : " ان الله هو القابض الباسط الرزاق المسعر . . . " ومعناه أن الله هو خالق النعم جميعها ، وهو السارق وحده ، فإن شاء بسط الرزق لعباده فسعدوا ورخصت الأسعار ، وإن شاء قبضها ، فضاق الناس وارتفعت الأسعار . فالحال هو المسعر بهذا المعنى ، والمسعر اسم من أسمائه ، وليس معنى كونه مسعراً أنه يمنع التسعير من العباد ، إذا كان فيه مصلحة ، كما ان اسمه " الحاكم " لا يمنع وجوب الحكم للجماعة ، وضرورة تنصيب حاكم للأمة . فاجتناب الرسول صلى الله عليه وسلم النهى عن التسعير صراحة ، كما اجتناب الأمر به صراحة ولو رأى فى التسعير ضرورة لأمر به ولكنه ترك الأمر

-
- (١) البشرى الشورى ، التسعير فى الاسلام : ٢٧ .
 (٢) عارضة الأحوذى ، شرح صحيح الترمذى : ٥٤/٦ .
 (٣) المنتقى : ١٨/٥ ، الحسبة لابن تيمية : ٣٩ . العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٣٠٤/٢ .

لحكم القواعد العامة . ولو أباح الرسول صلى الله عليه وسلم التسعير صراحة ، ولم يتركه لحكم القواعد العامة ، من تحقيق المصلحة ودفع الضرر لربما أدى ذلك ببعض الجهلاء والأشرار ، الى تقييد حرية التجارة وخنقها بالتسعير ، من غير حاجة حقيقية اليه (١) .

(د) أما الدكتور على عبد الرسول فقد فسر ترك الرسول صلى الله عليه وسلم للتسعير في هذا الحديث بقوله : " فقد يكون ذلك لترسيخ حرية السوق ، وترسيخ المبادرة الفردية في الاقتصاد الاسلامي ، حتى لا يكون الاعتداء على حرية السوق ، هو كبش الفداء الذي تسارع الى ذبحه الحكومة عند افلاس سياستها المرتجلة . وقد يرجع رفض الرسول عليه الصلاة والسلام أيضا الى أنه كانت هناك شبهة في أن ارتفاع الأسعار ناجم عن ارتفاع تكاليف السلعة ، أو ندرتها الطبيعية " (٢)

(هـ) أما الدكتور حسين حامد ، فقد فهم الحديث على ظاهره ، وأنه ينهى عن التسعير ويمنع منه ، الا أنه عمد الى استخراج العلة في امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عن التسعير ، وذكر أن العلة ليست هي كونه تسعيرا فالعلة ليست هي الامتناع عن التسعير لذاته ، وانما لما فيه من ظلم للتجار ، وعليه فانه اذا لم يكن في التسعير ظلم للتجار لم يمتنع ، لأن مناط النهي غير متحقق هنا ، بل ويفتى بجواز التسعير اذا تحقق الظلم من قبل التجار للناس ، بأن يحتكروا ويستغلوا ، ويكون التسعير حينئذ تطبيقا للنص ، نظرا لتحقيق العلة ، وهي الظلم الحاصل على الناس من قبل التجار . (٣)

-
- (١) البشرى ، التسعير في الاسلام : ٢٥ ، ٢٦ . عبد السميع المصري ، التجارة في الاسلام : ٣٨ .
 (٢) المبادئ الاقتصادية في الاسلام : ١١٥ .
 (٣) نظرية المصلحة : ١٧٤ - ١٧٨ . وانظر : البشرى الشوربجي ، التسعير في الاسلام : ٣١ .

(٢) والدليل الثانى عند من منع التسعير هو ما رواه الشافعى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - فى قصته مع حاطب بن أبى بلتعة المتقدمة وفيه أن عمر بن الخطاب لما حاسب نفسه رجع عن التسعير وقال لحاطب : " ان الذى قلت ليس بعزيمة منى ولا قضاء ، انما هو شىء أردت به الخير لأهل البلد ، فحيث شئت فبيع ، وكيف شئت فبيع " (١) ، فرجوع عمر عن التسعير بعد أن أمر به ، وإباحته لحاطب أن يبيع حيث شاء وكيف شاء دليل على أنه رأى عدم جواز التسعير . قال الشافعى : " وهذا الحديث مستقصى ، ليس بخلاف لما روى مالك لكنه روى بعض الحديث ، أو رواه من روى عنه ، وهذا أتى بأول الحديث وآخره ، وبه أقول " (٢) .

وقد ناقش المجيزون للتسعير هذا الدليل من وجوه ، منها ما تقدم من الاختلاف فى فهم معنى هذا الحديث ، وهل عمر أمر برفع السعر أو خفضه ؟ وإذا تطرق الاحتمال للحديث سقط الاستدلال به . ومنها أن هذا مذهب صحابى ، ومذهب الصحابى فى المسائل الاجتهادية ليس بحجة على من يأتى بعده فى الراجح ، ومنها أن ابن حزم رد هذا الحديث وأنكر صحته عن عمر ، ورواه من طريق آخر ليس فيه رجوع عمر . (٣)

(٣) والدليل الثالث عند من منع التسعير هو أن المال مال المالك ، فليس لأحد أن يمنع من بيعه بما شاء ، ويحجر عليه فى الثمن ، لأن هذا ظلم له ينافى ملكه للسلعة والظلم حرام (٤) . وقال الشافعى فى هذا المعنى : " ان الناس مسلطون على أموالهم ليس لأحد أن يأخذها أو شيئاً منها بغير طيب أنفسهم ، الا فى

(١) البيهقى ، السنن الكبرى : ٢٩/٦ .

(٢) مختصر المزنى على هامش الأم : ٢٠٩/٢ .

(٣) البشرى الشورى ، التسعير فى الاسلام : ٤٤ ، ٤٥ .

(٤) ابن قدامة ، المغنى : ٢٨١/٤ . الباجى ، المنتقى : ١٨/٥ .

المواضع التي تلزمهم ، وهذا ليس منها " (١)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن هذا حق وقاعدة معتبرة وأن المال مال المالك لكن الى جانب هذه القاعدة توجد قواعد أخرى معتبرة كمنع الظلم ، ووجوب دفع الضرر ، وتقديم المصلحة العامة ونحو ذلك (٢) . فإذا تحقق الضرر ورؤي أن مصلحة التسعير تفوق مصلحة المالك في التصرف بحرية في ملكه ، فإن هذه المصلحة تقدم . فإن لم يكن ضرر متحقق من صاحب الملك ، ولم تكن مصلحة في التسعير ، فإن صاحب الملك يبقى حراً في ملكه ، وقاعدة حرية تصرف المالك في ملكه تبقى معمولاً بها .

(٤) ومن أدلتهم على منع التسعير أن الزام صاحب السلعة ببيع سلعته بسعر لا يرضى به مناف لقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم . .) (٣) فالبيع بسعر جبري ليس فيه رضى البائع ، فهو أكل للأموال بالباطل ومناف للرضى المشترط في العقود والمبيعات . (٤)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن التسعير غير مناف للآية الكريمة ، بل ترك التسعير فيه منافاة للآية ، لما يؤدى اليه من الاحتكار والمغالاة في الأسعار ، واستغلال حاجات الناس ، وبالتالي أكل أموالهم بالباطل وهو ما نهت عنه الآية الكريمة . (٥)

-
- (١) مختصر المزننى على هامش الأم : ٢٠٩ / ٢ .
 (٢) د . عبد السلام العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٣٠٥ / ٢ .
 (٣) النساء : ٢٩ .
 (٤) انظر : ابن حزم ، المحلى : ٤١ / ٥ . الشوكانى ، نيل الأوطار :
 (٥) ٤٢٨ / ٥ البشرى الشورى ، التسعير فى الاسلام : ٤٧ ، ٤٨ .

فالرضا حق شرعى للبائع والمشتري على حد سواء ، وإذا كان من حق البائع الا يبيع سلعته الا برضاه ، فليس معناه اطلاق هذا الحق له دون حد ، فان التعسف فى استعمال الحق والحاق الضرر بالغير ، منهى عنه فى الاسلام . وقد أبطل الاسلام فى أحوال متعددة الحق الشخصى متى تحققت مصلحة أقوى من مصلحة صاحب الحق فى استعمال حقه (١) ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار " (٢) وحينئذ تضررا الأنصارى من دخول سمرة بن جندب الى بستانه من أجل شجرة له اشتكى الى الرسول صلى الله عليه وسلم : فطلب الرسول صلى الله عليه وسلم من سمرة أن يتبرع بشجرته أو يقبل بدلها ، ولكنه رفض ، فأمر الرسول الأنصارى بقلع شجرته ، وقال لسمرة : " انما أنت مضارع^(٣)

(٥) ومن أدلة من منع التسعير القول بأن الامام مأمور برعاية مصالح المسلمين كافة ، وفى التسعير رعاية لمصلحة المشتري دون البائع وليست رعايته لمصلحة المشتري بخفض الثمن أولى من رعايته لمصلحة البائع بزيادة الثمن . فاذا استوى الأمران ، وجب الكف عن التسعير ، وتمكين الطرفين من الاجتهاد لأنفسهم . (٤) .

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن التعارض هنا فى حقيقته ليس بين حقين فرديين ، ولا بين حقين عامين ، ولكن بين حق التجار وهم قلة ، وحق العامة وهم الكثرة ، فلزم تقديم حق العامة ، مع مراعاة حق الخاصة بفرض سعر عادل لا يضر بالطرفين . (٥)

(١) د . العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٣٠٦ / ٢ . البشرى التسعير فى الاسلام : ٤٨ .

(٢) الموطأ مع شرحه المنتقى : ٤٠ / ٦ .

(٣) سنن أبى داود : ٢٨٣ / ٢ . سنن البيهقى : ١٥٧ / ٦ .

(٤) ابن الرفعة ، المطلب العالى فى شرح وسيط الغزالي (مخطوط) : ١٢١ / ٧ . الشوكانى ، نيل الأوطار : ٢٤٨ / ٥ .

(٥) العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٣٠٥ / ٢ .

(٦) وأخيرا فقد استدل الجمهور المانعين للتسعير بأن اللجوء الى التسعير بقصد محاربة الغلاء ، قد يؤدي الى نتائج عكسية ، فيحدث الغلاء بسبب التسعير ، وترتفع الأسعار لأجل ذلك ، وذلك لأن صاحب البضاعة يعمل على اخفائها اذا كان داخل نطاق التسعير ويمتنع عن توريدها اذا كان خارج نطاق التسعير ، مما يؤدي الى ارتفاع الأسعار وحصول الضرر ، وهو أمر محرم ، فيجب الكف عن التسعير ، وقد عبر عن هذا المعنى ابن قدامة بقوله : " قال بعض أصحابنا : التسعير سبب الغلاء ، لأن الجالين اذا بلغهم ذلك لم يقدموا بسلعهم بلدا يكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون ، ومن عنده بضاعة يمتنع من بيعها ويكتمها ، ويطلبها أهل الحاجة اليها فلا يجدونها الا قليلا ، فيرفعون من ثمنها ليصلوا اليها ، فتغلو الأسعار ، ويحصل الاضرار في الجانبين ، جانب الملاك من منعهم من بيع أملاكهم ، وجانب المشتري من منعه من الوصول الى غرضه فيكون حراما " (١)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن هذا انما يحدث في التسعير الظالم المتعنت الذي ليس له ما يبرره ، ولا يراعى فيه حق البائع فان مثل هذا التسعير يؤدي حقيقة الى ارتفاع الأسعار وانتشار ما يسمى بالسوق السوداء ، حيث تباع فيها السلع بأضعاف السعر المحدد من الدولة ، لكن اذا كان التسعير عادلا ، لم يتم الا عند الحاجة ، ورعيت فيه مصلحة البائع في الحصول على ربح كاف ، فان هذه المشكلة تنتفي حينئذ الا في حالات نادرة وشاذة لا حكم لها . (٢)

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

(١) المغنى مع الشرح الكبير : ٢٨١/٤ .
(٢) د . عبد السلام العبادي : الملكية في الشريعة الاسلامية : ٣٠٦/٢ .

أدلة المجيزين : =====

استدل هؤلاء بعدة أدلة منها :

(١) ذكر الباجي وابن تيمية وابن القيم وغيرهم ، أن التسعير عند الحاجة من قبيل المصلحة العامة ، ودفع الضرر عن الناس ، والنفع فيه حاصل للجميع . (١) وقد تقرر أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة وأن الضرر يزال . قال الباجي في بيان وجه هذا القول : " . . . ما يجب من النظر في مصالح العامة ، والمنع من اغلاء السعر عليهم ، والافساد عليهم " (٢) وقال المرغيناني : " ولا ينبغي للسلطان أن يسعر على الناس . . . والا اذا تعلق به رفع ضرر العامة " (٣) وقد ذكر ابن تيمية عدة شواهد لهذا الأصل . فذكر أمثلة من البيوع الاجبارية ، والتي تضمنت نزعا للملك من يد المالك ، بسعر محدد وعادل ، لتحقيق مصلحة معتبرة ، فصح قياس التسعير عليها لما فيه من مصلحة ظاهرة ، فلم يكن التسعير بدعا . فمن ذلك ، ما ثبت في الصحيحين في مسألة عتق العبد المشترك ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " من أعتق شركا له في عبد ، وكان له مال يبلغ ثمن العبد ، قوم العبد عليه قيمة عندل ، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد . . . " (٤) فألزم الشريك على بيع حصته بثمن عادل ، لحاجة المعتق الى اعتاق حصته ومثله أيضا في الشفعة ، حيث ينتزع الشريك ، الجزء المشفوع من يد المشتري ، بثمنه الذي اشتراه به دون زيادة ، تحقيقا لمصلحة الشريك في

(١) المنتقى : ١٨/٥ ، الحسبة لابن تيمية : ٤٠ ، الطرق الحكيمة : ٣٠٣ - ٣٠٧ ، الهداية : ٩٣/٤ ، البحر الزخار : ٣١٩/٤ ، التسعير في الاسلام : ٧٩ - ٨٩ ، المبادئ الاقتصادية في الاسلام : ١١٥ .

(٢) المنتقى : ١٨/٥ . وانظر أيضا : الحسبة لابن تيمية : ٤٠ .

(٣) الهداية : ٩٣/٤ .

(٤) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري : ١٥/٥ ، صحيح مسلم مع شرح النووي

التخلص من ضرر المشاركة . قال ابن تيمية بعد أن ذكر هذه الأمثلة :
 " والمقصود هنا أنه إذا كانت السنة قد مضت في مواضع ، بأن على
 المالك أن يبيع ماله بثمن مقدر ، أما بثمن المثل (كما في عتق العبد
 المشترك) وأما بالثمن الذي اشتراه به (كما في الشفعة) لم يحرم
 مطلقا تقدير الثمن وحاجة المسلمين إلى الطعام واللباس وغير
 ذلك من المصلحة العامة ، ليس الحق فيها لواحد بعينه . فتقدير
 الثمن فيها بثمن المثل ، على من وجب عليه البيع ، أولى من تقديره
 لتكميل الحرية . . . " (١)

(٢) وقالوا أيضا أن التسعير مباح سدا للذريعة . فسد الذريعة
 أصل في الاسلام ، معمول به ، وبمقتضاه يمنع المكلف من بعض المباحات
 خوفا من أن يتوصل بسببها إلى محرم . فالوسيلة وإن كانت مباحة في
 ذاتها ، إلا أنه خوفا من الوصول إلى المحرم بسببها صارت ممنوعة . (٢)

ودلالة هذا الأصل على جواز التسعير هو أن إطلاق الحرية
 للأفراد في التعامل كيف يشاؤون ، قد يفضي إلى الاستغلال ورفع
 الاسعار والاحتكار ، فيحصل الضرر على الناس ، وهذا كله محرم ، فلزم
 منع السبب المفضي إليه ، وهو ترك حرية الاسعار بلا قيد ، وبإحالة
 التسعير كقيد يمنع من هذه المفسدة . (٣)

(٣) وقالوا ان جواز التسعير مرتبط بمنع الاحتكار . فقد جاءت الشريعة بمنع
 الاحتكار ومعاقبة المحتكر . قال صلى الله عليه وسلم : " لا يحتكر

(١) الحسبة : ٤٦ ، ٤٧ . وانظر الطرق الحكيمة : ٣٠٣ - ٣٠٧ .

(٢) اعلام الموقعين : ١٥٩ / ٣ .

(٣) البشرى ، التسعير في الاسلام : ٧٣ - ٧٩ .

الا خاطى " ودلالة منع الاحتكار على صحة التسعير من وجهين (١) :-

(أ) أنه يصح نزع ملكية المحتكر ومصادرتها رغما عنه ، عقابا له وتيسيرا على الناس . فاذا فرض الحاكم سعرا جبريا عليه ليبيع به سلعته ، مع بقائها فى ملكه ، كان ذلك أدنى درجة من نزعها منه ومصادرتها ، فكانت اجازته أولى .

(ب) أن ترك أصحاب السلع على حريتهم دون تسعير قد يشجع بعض الأفراد على الاحتكار ورفع الأسعار ، ولا رادع لهم عن ذلك الا أن يفرض الحاكم سعرا جبريا يضطرون للالتزام به . فكان التسعير لازما سدا لذريعة الاحتكار ومكافحة للغلاء .

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

الترجيح :- =====

ان الترجيح بين الآراء المختلفة يستلزم النظر في أدلة كل رأى ، والمناقشات التى يمكن أن تدور حول هذه الأدلة ، ومقدار قوة هذه الأدلة وثباتها أمام المناقشات ، وضراحتها ودلائلها على المراد منها . ولا شك أن الأدلة تترتب فى قوتها حسب مصدرها فالنص الصريح الثابت من القرآن والسنة مقدم على ما عداه من النظر والقياس ، أو تحقيق مصلحة مرجوة أو سد ذريعة الى الفساد متوقعة ، أو نحو ذلك .

واذا نظرت فى الآراء السابقة فى حكم التسعير وأدلة كل رأى ، تجد أن عمدة أدلة المانعين للتسعير هو حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر . . . الحديث . وتجد أن اعتماد من أجاز التسعير عند الحاجة هو الاستدلال بالمصلحة العامة والعمل على تغليبها على مصلحة الأفراد ، ودفع الضرر الحاصل على عموم الناس .

وبالنظر فى هذه الآراء والأدلة يتبين أن أدلة المانعين من التسعير تترجح على أدلة المجيزين ، وأن رأى الراجح ان شاء الله هو القول بتحريم التسعير ، وذلك للأسباب الآتية :-

(١) ان المانعين من التسعير اعتمدوا - كما قدمنا - على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وهو نص صحيح وثابت وصريح الدلالة على المراد منه أما المجيزون للتسعير فقد اعتمدوا على دليل المصلحة . والمصلحة وان كانت دليلا شرعيا معتبرا ، الا أنها لا تصلح دليلا فى مقابلة النص الثابت عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا تصلح للمقارنة معه ، أو للترجيح فيما بينها وبينه كما سيتبين فيما بعد .

(٢) ان المناقشات التى ذكرها المجيزون للتسعير حول أدلة الجمهور

المانعين من التسعير ، والردود التي ردوا بها هذه الأدلة ، والتسي انصبت في غالبها على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم - هي مناقشات وردود لا تبطل الاستدلال بهذا الحديث على منع التسعير ولا تضعيف دلالة على المراد منه كما سيتبين أيضا .

(٣) ان الأدلة التي ذكرها المجيزون للتسعير ، والتي اعتمدوا عليها في اباحته عند الحاجة ، هي الأخرى أدلة قابلة للنقاش والرد ، ومثلها أيضا مناقشتهم وردودهم لأدلة الجمهور فانها هي الأخرى غير مسلمة وقابلة للنقاش والرد .

وبيان هذا كله فيما يلي :

* بالنسبة للأدلة التي ذكرها من أجاز التسعير فانها تعتمد على دليل المصلحة كما استدلو بقاعدة سد الذرائع واستدلوا أيضا بأحاديث النهي عن الاحتكار . وسنناقش أدلتهم هنا على النحو التالي : -

- قالوا ان التسعير مصلحة عامة والنفع فيها حاصل للجميع . ويقال لهم هذا أمر يمكن التسليم به لو كنا أمام مصلحة حقيقية شهد الشرع باعتبارها ، أما اذا كنا أمام مصلحة تخالف النص الثابت ، فانها تعتبر حينئذ مصلحة باطلة وملغية ، لما قدمنا من أن المصلحة لا تصلح دليلا في مقابلة النص كما ذكر الأصوليون . فقد قسم الأصوليون المصلحة وذكروا أن من أقسامها : مصلحة شهد الشرع ببطلانها ، وذكروا أنها المصلحة التي تخالف النص الثابت ، ومثلوا لها بفتوى بعض العلماء لأحد الملوك لما جامع في نهار رمضان ، حيث أفتاه بأنه يلزمه صوم شهرين متتابعين ، ولم يذكر له اعتاق رقبة أولا ان قدر عليها . فلما سئل هذا الفقيه عن فتواه قال بأن المصلحة في الصوم ، لينزجر عن فعله لأن العتق أمر ميسور للملك ، قال الأصوليون : هذه مصلحة باطلية

لمخالفتها لنص الكتاب ، حيث يلزم المجامع فى نهار رمضان عتق رقبة ، فان لم يقدر فصيام شهرين متتابعين . (١) فاذا كانت هذه المصلحة باطلة لأن الفقيه عدل عن العتق الى الصيام وترك الترتيب ، فكذلك التسعير للمصلحة ، فان من أباحه يكون قد عدل عن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وسنته فى ترك التسعير وعمل بالمصلحة التى رآها وسعير .

ويمكن أن يقال أيضا انه لا يمكن أن يكون فى التسعير مصلحة شرعية ، لأن المصلحة كما عرفها الغزالي هى : " المحافظة على مقصود الشرع " (٢) ومقصود الشرع هنا هو المحافظة على أموال العامة حتى لا تؤخذ بغير حق ، وبالتالي يترك التسعير لذلك كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم . فليست المصلحة فيما يظنه المجتهد من التسعير . قال ابن الأخوة : " وان قيل ان ذلك مصلحة للفقير فى تيسير العسير ، فليس لأحد مراد ، بل مراد الله فى خفض مافى وبذل ما منع ، وقف أنت حيث وقفك حكم الحق ، ودع ما يعنى لك من مصلحة الخلق ، ولا تكن ممن اتبع السوأى والنظر ، وترك الآية والخبر ، فحكم الله منظومه فيما يأمر به على السنة رسله وليست فيما يستنبطه ذو العلم بعلمه ، ولا يستدل عليه ذو العقل بعقله " (٣) وقد ظن الصحابة الذين سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن يسعر لهم أن فى التسعير مصلحة حين طلبوا منه ذلك ، فانهم لم يكونوا ليطالبوا ما ليس فيه مصلحة ، الا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يجيبهم الى طلبهم لملاحظته للمصلحة الكبرى والحقيقية ، وهى منع التسعير وترك السوق حرة تنشأ فيها الأسعار على ضوء قوى العرض والطلب .

(١) الغزالي ، المستصفى : ٢٨٥/١ ، د . حسين حامد ، نظرية المصلحة

١٦ :

(٢) المستصفى : ٢٨٦/١ ، ٢٨٧

(٣) معالم القرية فى أحكام الحسبة : ١٢١ .

والتسعير لا يمكن أن يكون مصلحة أيضا لأن عيوب التسعير ومشاكله وآثاره على الاقتصاد غير خافية ، مما يدل على أن الأخذ بالتسعير ليس مصلحة على إطلاقه ، فمن عيوب التسعير صعوبة تحديد سعر عادل للجميع وذلك لاختلاف تكاليف الانتاج والتسويق ، وصعوبة تحديدها وملاحظتها ، وخصوصا اذا كانت عوامل الانتاج متباينة هي الأخرى في أسعارها ، وقد تكون بعض هذه العوامل مستوردة من الخارج ويصعب السيطرة على أسعارها ولذلك فان تكاليف الانتاج متغيرة من حين لآخر ، مع صعوبة تحديد أى نوع من حساب التكاليف يمكن اعتباره ، وبالتالي لا بد من حصول الضرر ، ومحاولة ايجاد جهاز للتسعير من يفكره ملاحقة التكاليف ، هو أمر من الصعوبة والاستحالة بمكان ، لصعوبة الحصول على الاحصاءات والبيانات الصحيحة والمتابعة الفورية لأسعار عوامل الانتاج المختلفة التى تدخل فى سعر السلعة المراد تسعيرها . هذا بالإضافة الى وجود آلاف السلع المطروحة فى السوق ، وهى سلع مختلفة ومتباينة ، وتكون فيما بينها هيكلًا عامًا ، ويحكمها جهاز السوق المعقد ، والذى يصعب فهمه والسيطرة عليه ، وهى سلع تختلف فيما بينها من حيث الجودة والرداءة ، ولا يمكن لجهاز التسعير أن يحل محل جهاز السوق المعقد ومحل خبرة آلاف التجار والموزعين والخبراء (١) .

واذا حاولت الدولة أن تضبط التسعير قدر الامكان فانها ستضطر الى مزيد من التدخل فى السوق ، والى تسعير العديد من السلع التى لم يكن المقصود تسعيرها ، لكنها ستضطر الى تسعيرها لعلاقتها بالسلع المسعرة ، وألكونها سلعا بدائى ، وستكون نهاية هذا كله هو خلق جهاز مركزى مسيطر ومكلف ثبت من التطبيقات العملية أن المصلحة ليست فى ايجاده .

اذا تبين هذا . علم أن القول بأن التسعير مصلحة ليس على إطلاقه حتى وإن كان السعر غاليا وتضرر الناس منه ، فان التسعير هو الآخر فيه اضرار

(١) الاسلام وتسويق السلع الاستهلاكية لمحمد سعيد مصطفى : ١٢٢-١٢٤ .

وصعوبات ، وأن المصلحة الحقيقية هي في ترك جهاز السوق حرا ، وترك قوانين العرض والطلب والمنافسة تحدد أسعار السلع ، على ضوء كمياتها المعروضة وعلى ضوء مقدار الطلب الحاصل عليها ، كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع ملاحظة تطبيق التشريعات السابقة فيما يتعلق بمنع الغش والغرر والدعاية الكاذبة والاحتكار ونحو ذلك .

* والدليل الثاني الذى ذكره المجيزون للتسعير هو القول بأن التسعير مباح سدا للذريعة ، وذلك أن اطلاق الحرية للأفراد فى التعامل قد يفضى الى الاستغلال والاحتكار ، فيباح التسعير لمنع هذه المفسدة . وهذا الدليل يمكن رده من وجوه : منها أن سدا للذريعة إنما يصح دليلا فى منع المباحات المؤدية الى المفسدة . ولا يصح أن يمنع المكلف من أمر مباح بأمر غير مباح ، ولا يصح أن نعمل على سد مفسدة متوقعة وغير حاصلة بمفسدة حاصلة ، وذلك أن التسعير أمر غير مباح وهو مفسدة أيضا ، لورود الدليل فى شأنه وامتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عنه . وأيضا فإنه ليست كل ذريعة تمنع ، وإنما تمنع الذريعة المؤدية الى مفسدة راجحة على المصلحة الموجودة فى الفعل المباح^(١) والمفسدة الموجودة فى ترك التسعير ليست بأعلى من مفسدة التسعير نفسه ، فقد تقدم بيان ما فى التسعير من عيوب ومشاكل ومقاسد واضحة . هذا على التسليم بأن ترك الحرية للمعاملات يؤدى الى المفسدة غالباً كما ذكروا ، لكن نقول هذا غير مسلم ، بل الغالب فى المجتمع الاسلامى أن ترك الحرية للمعاملات هو خير وسيلة للوصول الى السعر العادل والطبيعى ، وهو خير وسيلة لزيادة عمل الأفراد ومتابعة نشاطهم وإنتاجهم .

(١) د . حسين حامد ، نظرية المصلحة : ٢٠٢ .

* والدليل الثالث على جواز التسعير هو ورود النهى فى الاسلام عمن الاحتكار . وهذا الدليل قد بنى من وجهين : -

الأول : أن التسعير جائز سدا لذريعة الاحتكار المحرم . وهذا الوجه يمتنع لما تقدم فى دليل سد الذرائع . فلا يصح أن نمنع أمرا مباحا بفعل غير مباح خشية الوقوع فى محذور لم يتحقق وقوعه .

الثانى : أنه يصح نزع ملكية المحتكر ومصادرتها ، والتسعير درجة أدنى من المصادرة ، فكانت إجازته أولى . ونقول فى رد هذا الوجه انه ممنوع أيضا ، لأنه لم يقل أحد من الفقهاء أن ملكية المحتكر تنزع وتصادر وانما قالوا ان الحاكم يأمره بالبيع فان امتنع باع عليه سلعته جبرا بسعر الوقت وكما يبيع الناس (١) . والثمن فى هذا يعود للمحتكر لأنه ملكه وليس فى هذا مصادرة ، وانما هو اجبار على البيع مع بقاء المحتكر على ملكه . وأقصى ما ذكره الفقهاء من تشدد فى شأن المحتكر هو ما ذكره بعض المالكية من أن الحاكم يبيع على المحتكر ان امتنع من البيع ، بسعر السلعة وقت شرائها ، ولا يسمح للمحتكر بالربح (٢) . وهذه المصادرة - ان صحت - (٣) فانما هى مصادرة للربح ، وليست مصادرة لأصل الملك . وانما صحت عقوبة المحتكر واجباره على البيع ، ومصادرة الربح - عند من أجازه لأن الاحتكار أمر منهى عنه فى الشرع وفعل محرم ، فكان هذا عقوبة للمحتكر على فعله المحرم . وهذا بخلاف التسعير فانه قد ورد النص على حكمه فى الشريعة ، فلا يصح قياسه على الاحتكار .

(١) البهوتى ، كشف القناع : ١٨٨ / ٣ . شرح منتهى الارادات : ١٥٩ / ٢ ،

المرغينانى ، الهداية : ٩٣ / ٤ ، الزيلعى ، تبين الحقائق : ٢٣٠ / ٨ ،

الفتاوى الهندية : ٣١٤ / ٣ .

(٢) الخطاب ، مواهب الجليل : ٢٢٧ / ٤ . الباجى ، المنتقى : ١٧ / ٥ ،

(٣) الراجح أن هذه المصادرة لا تصح ، أنظر ما يأتى ص (٤٦٠)

وحقيقة وجود علاقة بين الاحتكار والتسعير أمر ثابت ، إلا أن العلاقة بينهما ليست كما ذكر في وجه الدلالة هنا ، ولا يصح الاستدلال بالاحتكار على صحة التسعير مطلقا ، وإنما تنبنى العلاقة بين الاحتكار والتسعير على البحث في حكم التسعير على المحتكر فقط عقوبة له على احتكاره ، وليس مطلق التسعير . وسنناقش هذه العلاقة فيما بعد .

* أما بالنسبة للمناقشات التي أوردها المجيزون للتسعير على أدلة الجمهور ، فإنها تتركز على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأنه هو النص الوحيد في المسألة ، فمن منع التسعير سلم به وأخذه على ظاهره ومن أباح التسعير كان لا بد له من مناقشة هذا النص . والمناقشات كما تقدم لم تتعلق بثبوت النص وصحته ، فهذا أمر مسلم وثابت ، وإنما دارت المناقشة حول فهم معنى الحديث ، والواقعة التي قيل فيها ومحاولة استخراج العلة في ترك الرسول صلى الله عليه وسلم للتسعير ومن استعراض مناقشات حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وغيره من أدلة الجمهور ، يتبين أن هذه المناقشة غير مسلمة على إطلاقها وأنها هي الأخرى قابلة للنقاش والرد وبيان ذلك فيما يلي :

- بالنسبة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا عنه ان هذا الحديث خاص بمجتمع كان افراده أقرب الى التقوى ، فاكفى رسول الله صلى الله عليه وسلم بتذكيرهم وتركهم لدينهم ، أو كما قال ابن العربي : " . . . على قوم صح ثباتهم واستسلموا لربهم ، وأما قوم قصدوا أكل أموال الناس والتضييق عليهم ، فباب الله أوسع . . . " فنقول انه ليس في لفظ الحديث ما يدل على تخصيصه بأصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو بقوم صح ثباتهم واستسلموا لربهم ، بل ان حكم الحديث عام وشامل لجميع الأفراد في جميع الأوقات ، وليس هناك ما يدل على تخصيصه ، بل ان لفظ الحديث يدل على عموميته لجميع الأفراد والأوقات ، فالتسعير

لم يكن مظلمة في وقت دون وقت ، أو على قوم دون قوم . ولو صح لنا أن نصف هذا الحديث بأنه خاص بأصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو بأهل التقوى والخوف من الله ، لصح للمجتهد أن يخرج كثيرا من الأحاديث عن عمومها ، وأن يخصصها بما يعتقد أن المصلحة في تخصيصها به دون مخصص ثابت .

ومثل هذا أيضا قول ابن تيمية رحمه الله بأن هذا الحديث قضية معينة وليس لفظا عاما ، فانه ليس في الحديث ما يدل على أنه قضية معينة ، بل الذي في الحديث هو الامتناع عن التسعير في وقت الغلاء وارتفاع السعر ، ووصف التسعير بأنه ظلم ، وهو الذي أخذ به جمهور الفقهاء ، على اعتبار أنه لفظ عام وليس قضية معينة .

- وقالوا عن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ليس فيه نهى عن التسعير صراحة فلم يقل : " لا تسعروا " أو نحوه . وإنما قال : " ان الله هو القابض الباسط الراقع السعر " وهذا لا يمنع التسعير من العباد اذا كان فيه مصلحة . فاجتنب الرسول صلى الله عليه وسلم النهي عن التسعير صراحة ، كما اجتنب الأمر به ، وترك الأمر لحكم القواعد العامة .

وهذا الفهم للحديث يمكن رده بالقول بأن الحديث صريح في النهي عن التسعير دون حاجة الى أن يرد لفظ " لا تسعروا " أو " لا يحل التسعير " والدلالة في الحديث على تحريم التسعير من وجهين كما تقدم عن ابن قدامة :-

الأول : أن الصحابة سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم أن يسعروا لهم لأن الغلاء منتشر ، فامتنع الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولم يجيبهم الى طلبهم ، فدل ذلك على أن التسعير لا يحل ، ولو كان مباحا لأجابهم .

الثاني : أنه صلى الله عليه وسلم وصف التسعير بأنه ظلم ، والظلم حرام ، فكان التسعير حراما .

أما فهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " ان الله هو القابض الباسط الرازق المسعر " على أنه ليس فيه ما يمنع من التسعير من قبل العباد فهذا مردود ، فان هذه الأوصاف لم تأت بدون مناسبة وانما أتت جوابا على سؤال السائل ، على سبيل التعليل ، وبيان سبب الامتناع عن التسعير ولترتيب الحكم على الوصف المناسب " فالقابض " بمعنى أنه يقبض الرزق ويقلله بما يؤدي الى غلاء السعر وارتفاعه . و " الباسط " خلافه بمعنى أنه يبسط الرزق ويوسعه ، بما يؤدي الى الرخص . و " الرازق " يشمل الوصفين السابقين ، بمعنى أنه هو الرازق فيقبض ويبسط ، أما وصف " المسعر " فانه نتيجة لازمة لهذه الأوصاف ، فما دام أنه هو القابض الباسط الرازق ، فان ارتفاع السعر حينئذ وانخفاضه انما هو بيده . وقد جىء في الحديث بـ (ان) وضمير الفصل (هو) ليدل ذلك على التوكيد والتخصيص ، أى أن الله هو المسعر وحده دون سواه ، فمن أراد أن يسعر فقد تجاوز حده وظلم (١) ولهذا جاءت تكملة الحديث : واني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها اياه في دم ولا مال " ليبين أن المانع له من التسعير هو لما فيه من الظلم في المال ، وأتى بذكر الدم علما بأنه ليس في الحديث ذكر للظلم في الدم ليبين أن الظلم في المال بالتسعير كالظلم في الدم في النهي والحرمة .

وقولهم ان الرسول صلى الله عليه وسلم لو رأى في التسعير ضرورة لأمر به في ذلك الوقت ، ولكنه تركه لحكم القواعد العامة ، ولو أمر به صراحة لاستغله الجهلاء والأشرار في تقييد التجارة وخنقها دون حاجة حقيقية للتسعير

(١) جامع الأصول : ٢ / ٢٥ ، ٢٦ (هامش) .

- فيمكن أن يرد هذا القول بأن يقال ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يرى رأى أن التسعير يمكن أن يكون ضرورة في ظرف ما لحدد هذا الظرف وعرفنا به وقال في مثل هذا الظرف سعروا ، دون أن يتركنا لحكم القواعد العامة . ولكنه صلى الله عليه وسلم طلب منه التسعير في وقت الغلاء فلم يسعر ، ووصف التسعير بأنه ظلم ، ولم يبين الظرف الذي يمكن أن يكون التسعير فيه مباحا وترك البيان في وقت الحاجة لا يصح كما عبر عن ذلك الأصوليون .

لم يسعر
- وقولهم ان الرسول صلى الله عليه وسلم / ترسيخا لحرية السوق والمبادأة الفردية أو لأن الغلاء ناجم عن ارتفاع تكاليف السلعة أو ندرتها الطبيعية . قلنا هذا حق . ولكن هذا المعنى للحديث لا يبطل العمل به أو يبيح التسعير ، فيبقى الحديث معمولاً به ، وتبقى حرية السوق هي الأساس للاقتصاد الاسلامي ، ويبقى التسعير عنصرا غريبا على السوق الاسلامية وليس أصلا معمولاً به .

- أما محاولة استخراج العلة من الحديث ، وهي كونه ظلما للتجار ، والقول بأن العلة في ترك التسعير ليست لذاته ، وإنما لما فيه من ظلم ، وعليه فإنه إذا تحقق الظلم من التجار للناس ، فإن التسعير يباح تطبيقا للنص . فيمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال : ان قصر العلة في منع التسعير على كونه ظلما أمر غير مسلم ، بل ان علة الامتناع عن التسعير الرئيسية هي في الأوصاف التي وردت في الحديث على سبيل التعليل للامتناع عن التسعير وهي قوله : " ان الله هو القابض الباسط الراقع السعر " بمعنى أن السعر مرتبط بكثرة الشيء وقلته ، فإذا بسط الله الرق رخص السعر ، وإذا قبض الله الرق حصل الغلاء ، فالسعر هو الله وحده ، وهذه كلها أمور طبيعية ، لا تستلزم التسعير ، والتسعير فيها ظلم ، ولا يمكن الا أن يكون كذلك ، أى أن التسعير في حالة قلّة المعروض سيكون ظلما ، لأن الأمر لو ترك كما أراد الله لارتفع السعر

وفي حالة كثرة المعروض لا توجد حاجة للتسعير ، لأن السعر سينخفض بطبيعته كما أشار الحديث . فالعلة اذا ليست مقصورة على الظلم للتجار فحسب ، بل ولأنه تعالى هو المسعر . ولو كانت العلة مقصورة على الظلم لأمكن أن يسعر صلى الله عليه وسلم في هذه الحادثة دون أن يفعل ظلما ، بأن يضع تسعيرا عادلا لا ظلم فيه للتجار ، ولكنه لم يفعل فدل ذلك على أن العلة ليست في ظلم التجار فحسب ، بل العلة ما أشار اليه الحديث من أن سير السعر يجب أن يكون طبيعيا دون تدخل عناصر غريبة .

وهذه العناصر الغريبة قد تكون من قبل الحاكم بالتسعير حيث لا يحل له التسعير ، أو من قبل التجار بالاحتكار ومحاولة رفع السعر عن سيره الطبيعي . وهذا ما يتبين فيما بعد . وأيضا فانه اذا سلم بأن العلة في التسعير هي الظلم ، فانه يصح أن يقال إن التسعير لا يخلو من الظلم مهما روعيت الدقة في تطبيقه وذلك لما تقدم من الصعوبة العملية الشديدة التي تواجه المسئولين عن التسعير ، وبالتالي يمتنع التسعير لذلك .

هذه هي المناقشات التي أوردها المجيزون للتسعير عند الحاجة ، على دليل الجمهور الرئيسي وهو حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهي كما تبين من مناقشتها ، لا تضعف الاستدلال بالحديث على منع التسعير ، ولا تخرجه عن عمومته ، بل يبقى هذا الحديث هو الأصل المعمول به في مسألة التسعير .

- أما بالنسبة للأثر المروى عن عمر بن الخطاب في قصته مع حاطب ، وأنه قد رجع عن التسعير بعد أن سعر على حاطب ، والاستدلال بهذا على أن مذهبه ترك التسعير - فقد أجيب عن هذا الأثر بأجوبة منها :-

قالوا ان هذا الأثر مختلف فى معناه مما يضعف الاستدلال به . لكن يمكن الاجابة عن هذا بأن يقال ان الاختلاف ليس فى رجوع عمر عن التسعير - وهو موضوع الشاهد فى الحديث الذى رواه الشافعى - وانما وقع الاختلاف فى معرفة هل كان حاطب يبيع بأقل من سعر السوق أو بأكثر ؟ وسواء أقلنا هذا أم هذا فان الشاهد فى الحديث لا يبطل ، وهو رجوع عمر عن التسعير بعد أن سعر ، سواء أسعير بزيادة أم بنقصان . فالاختلاف الحاصل فى فهم معنى الأثر ليس فى محل الشاهد .

وقالوا أيضا ان ابن حزم أنكر صحة هذا الحديث . لكن يمكن أن يقال انما أنكر ابن حزم صحة الحديث الذى رواه مالك عن سعيد بن المسيب عن عمر ، لأن سعيد بن المسيب كما قال ابن حزم لم يسمع من عمر هذا الحديث ، وحديث مالك هذا لا شاهد فيه على منع التسعير . أما الحديث الذى رواه الشافعى بسنده عن القاسم ابن محمد عن عمر بن الخطاب ، فلم يتعرض له ابن حزم ، ورواية الشافعى هذه هى التى فيها الشاهد ، لأن فيها أن عمر رجع عن التسعير .

وقالوا عن هذا الأثر أيضا : انه مذهب صحابى فى مسألة اجتهادية فليس بحجة على من بعده لكن نقول : ان المسألة لم تكن اجتهادية . كيف وقد ورد النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى خصوص هذه المسألة بالامتناع عن التسعير ؟ فلا اجتهاد مع وجود النص . وعمر - رضى الله عنه - اجتهد فى التسعير على حاطب ، ولكنه لاحظ خطأ اجتهاده ، لمخالفته لفعل الرسول صلى الله عليه وسلم فرجع عن اجتهاده ، ورجوع عمر عن اجتهاده فى التسعير ليس اجتهادا وانما هو اتباع لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ورجوعه هذا هو محل الشاهد .

- أما بالنسبة لاستدلال الجمهور بالآية الكريمة : (... لا تأكلوا

أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) فقد أجابوا عنها بأن التسعير ليس مناف للآية وانما ترك التسعير هو الذى ينافى الآية ، لما فيه من اباحة الظلم ، وأكل أموال الناس بالباطل . لكن يقال : هذا مردود ، لأنه حينما يرد النص بأن التسعير ظلم ، وأكل لأموال الناس بالباطل ، يكون الأمر كذلك ، دون اجتهد المجتهد ، حين يرى أن ترك التسعير ظلم واباحة لأكل أموال الناس بالباطل .

أما بقية الردود على أدلة الجمهور ، فانها لا تخرج عن العمل على دفع الضرر عن العامة والعمل بالمصلحة ، وترجيح مصلحة العامة على مصلحة التجار . وهذا كله مبنى على دليل المصلحة ، وقد تقدم فى الحديث عن دليل المصلحة ذكر ما فى هذا الدليل على اباحة التسعير من مقال ، وتبين هناك مقدار صحة الأخذ به فى مقابلة النص كما تبين أيضا معرفة هل فى التسعير مصلحة حقيقية راجحة .

وبعد أن تمت مناقشة أدلة من أباح التسعير ، كما تم رد مناقشاتهم لأدلة الجمهور من خلال المباحث السابقة ، وتبين منها عيب صراحتها على اباحة التسعير ، فإن الذى يمكن الخروج به من هذه المناقشات هو أن دليل الجمهور الرئيسى ، وهو حديث الرسول صلى الله عليه وسلم يبقى ثابتا حجة على منع التسعير نصا فى حكم المسألة ، وأن دليل المصلحة فى اباحة التسعير ، لا يمكن أن يقف فى مقابلة حديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

إذا تبين هذا بقى أن يقال : وماذا بشأن الاحتكار ؟ وهل يمتنع التسعير حتى على المحتكرين ؟ .

تقدم فى بحث الاحتكار أن الفقهاءذكروا أن الحاكم يلزمه محاربة الاحتكار ، فيأمر المحتكر ألا يبيع السلعة المحتكرة ، فإن أبى

المحتكر باعها الحاكم جبرا . لكن ما هو السعر الذى يبيع به المحتكر
أو الحاكم ؟ هل هو سعر السوق ؟ أو هو السعر الذى يختاره المحتكر ؟
أو هو السعر الذى يحدده الحاكم ؟ .

لقد تحدث الفقهاء عن السعر الذى يبيع به المحتكر . فذكر
الحنابلة أن الحاكم يأمر المحتكر بالبيع كما يبيع الناس (١) . وهذا يعنى
أنه يؤمر بالبيع بسعر السوق ، أى بسعر السلعة الطبيعية من غير احتكار
فلا يسمح له باستغلال الاحتكار ورفع السعر ، وأيضا لا يسعر عليه بسعر
محدد مفروض من قبل الحاكم .

وذهب الحنفية الى أن الحاكم يأمر المحتكر أن يبيع ما فضل
عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة ولا يسعر عليه (٢) . ولكن هل يعنى
هذا أن للمحتكر حق تحديد سعر سلعته ؟ ذكر الحنفية أن حريسة
المحتكر فى تحديد سعر سلعته ليست مطلقة ، بل انه يلزم بالبيع فى حدود
سعر السوق أو بزيادة مقبولة . فقد روى عن محمد بن الحسن قوله : " للامام
أن يجبر المحتكر على البيع اذا خاف الهلاك على المصر ويقول للمحتكر
: بيع بما يبيع الناس ، وبزيادة يتغابن الناس فى مثلها " (٣) وذكر بعض
الحنفية أنه اذا كان محتكر الطعام يتحكم فى السعر ويتعدى تعديا فاحشا
وعجز الحاكم عن منعه من ذلك الا بالتسعير عليه فانه يصح أن يسعر عليه
حينئذ بمشورة أهل رأى والبصيرة (٤) . وقد حدد الزيلعى تعدى المحتكر
فى السعر بأنه البيع بضعف القيمة . قال : " وينبغى للسلطان أن لا يعجل
بعقوبته - أى المحتكر - اذا رفع اليه هذا الأمر ، ولا بالتسعير ، بل يأمره

(١) البهوتى ، كشف القناع : ١٨٨/٣ ، شرح منتهى الارادات : ١٥٩/٢ .

(٢) الهداية : ٩٣/٤ ، تبين الحقائق : ٢٨/٦ ، البحر الرائق : ٢٣٠/٨ ،

الفتاوى الهندية : ٢١٤/٣ .

(٣) الفتاوى الهندية : ٢١٤/٣ .

(٤) الهداية : ٩٣/٤ ، الفتاوى الهندية : ٢١٤/٣ .

أن يبيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة وينهاه عن الاحتكار . .
ولا يسعرا الا اذا أبوا ان يبيعهوا الا بغبن فاحش ضعف القيمة " (١) .

أما المالكية فقد ذكروا أن المحتكر ان كان ممن يصح احتكاره كالجالب ونحوه ، ثم اشتدت حاجة الناس الى ما في يده ، فانه يؤمر بالبيع بسعر الوقت : أى بالسعر السائد فى السوق ، وان كان ممن لا يصح احتكاره ، كالمشتري من داخل البلد ، فانه يجبر على البيع بسعر السلعة حين شرائها دون زيادة ، فلا يسمح له بالربح ، وذلك عقوبة له لفعله المحرم . جاء فى مواهب الجليل قول المؤلف : " فأما من جلب طعاما ، فان شاء باع وان شاء احتكر ، الا أن نزلت حاجة فادحة ، أو أمر ضرورى بالمسلمين ، فيجب على من كان عنده ذلك أن يبيعه بسعر وقته وأما ان كان اشتراه من الأسواق ، واحتكر وأضر بالناس ، فيشترك فيه الناس بالسعر الذى اشتراه به " (٢) .

والذى يمكن الخروج به من هذا التفصيل هو ما يلى :-

(١) أن الحنابلة والحنفية يرون أن على المحتكر أن يبيع بالسعر السائد فى السوق ، أى بسعر السلعة الطبيعى دون احتكار ، وهو ما عبروا عنهم بقولهم (كما يبيع الناس) وقول الحنفية " بزيادة يتغابن الناس فى مثلها " وهو ما عبر عنه المالكية فى شأن المحتكر الذى يصح احتكاره اذا احتيج الى ما فى يده ، حيث يؤمر بالبيع (بسعر الوقت)

(٢) ان بعض الحنفية ذكر انه اذا كان المحتكر يتعدى تعديا فاحشا وعجز الحاكم عن منعه وصيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير ، فان التسعير

(١) تبين الحقائق : ٢٨ / ٦ . انظر : ابن نجيم ، البحر الرائق : ٢٣٠ / ٨
(٢) الخطاب ، مواهب الجليل : ٢٢٧ / ٤ . وانظر : الباجي ، المنتقى : ١٧ / ٥ . يحيى بن عمر ، أحكام السوق : ١١٣ ، شرح الزرقاني على الموطأ : ٢٥٣ / ٤ .

على المحتكر بياح حينئذ بمشورة أهل الرأي والبصيرة .

(٣) أن المالكية ذكروا أن المحتكر يلزم بالبيع بسعر الشراء ويمنع من الربح جزاء له على فعل المحرم .

وإذا نظرنا في هذه الآراء نجد أن ما ذهب إليه المالكية من منع المحتكر من الربح - أنه نوع من المصادرة لم يشهد له الشرع ، فالشريعة الإسلامية لم تأت بمصادرة ملك المالك بغير حق ولمجرد فعل المحرم^(١) أما القول بأن هذا تأديب وعقوبة للمحتكر على احتكاره ، فيمكن أن يقال أن خير ما يمكن أن يعامل به المحتكر هو منعه من الاحتكار وأمره بالبيع وإجباره على ذلك أو بيع الحاكم سلعته إن امتنع هو عن بيعها ، وبذلك يكون الاحتكار قد زال ، أما مصادرة الربح فانه عقوبة زائدة ، ليس لها ما يدل عليها ، فالمنهى عنه إنما هو الاحتكار وليس بيع المحتكر وربحه ، لكن إذا أراد المحتكر أن يستغل احتكاره ، وأن يبيع بسعر زائد ليس له من سبب الاحتكار فانه يمنع ، ويؤمر بالبيع بالسعر السائد في السوق .

أما بالنسبة للرأيين الأولين ، فانه في الواقع لا تعارض بينهما ، بل هما في حقيقتهما متفقان ويكمل أحدهما الآخر . فالقول بأن المحتكر يلزم بالبيع كما يبيع الناس ، هو في حقيقته تسعير على المحتكر ، وذلك أن المحتكر حينما يحبس السلعة عنده ، لم يكن مقصوده هو مجرد الحبس ، وإيصال الضرر إلى الناس من ذلك ، وإنما مراده الأخير هو رفع سعرها عند اشتداد حاجة الناس إليها وندرتها في السوق ، وحينما يأمره الحاكم بالبيع كما يبيع الناس أي غير المحتكرين ، وهو السعر الطبيعي للسلعة لو لم تكن محتكرة ، فأنه بذلك يكون قد سعر عليه بسعر السوق ، لأنه لم يكن يقصد البيع بهذا السعر والا كان يمكنه أن يبيع دون أن يحتكر . ومثله القول بأن الحاكم يسعر

(١) انظر تفصيل حكم المصادرة والتأميم في الاسلام . فيما يأتي ص (٦٠٦)

على المحتكر اذا غالى فى السعر وعجز الحاكم عن صيانة حقوق المسلمين .
فهذا القول - عند أصحابه - انما يكون بعد أن يؤمر بالبيع كما يبيع الناس
فاذا لم يفعل المحتكر ورفع سعره سعر عليه الحاكم ، وتسعير الحاكم
هو رد سعر المحتكر المرتفع الى السعر الطبيعى (سعر السوق) ولا يترك
المحتكر يبيع بسعر هو ضعف سعر السوق .

فاذا هما رأيان متفقان فى جوهرهما ومتكاملان ، والحق فيهما
ان شاء الله ، أى أن الحاكم يلزمه أن يمنع المحتكر من احتكاره ، وأن يبيع
سلعته بسعر السوق ، أى سعر السلعة الطبيعى لو لم تكن محتكرة ، ولا
يتركه يستغل احتكاره برفع السعر ، فان فعل أعاده الحاكم الى سعر السوق
وانما كان الحق فى هذا رأى ، لأن المحتكر كان قصده من احتكاره
هو رفع السعر واغلاؤه ، وقد علم أن الاحتكار واغلاء السعر على المسلمين
محرم وظلم لهم ، فاذا ترك المحتكر يبيع سلعته بسعر الاحتكار ، يكون
فى ذلك اعانة له على تحقيق مقصوده المحرم ، ويكون الضرر الحاصل على
المسلمين لم يرفع كاملا ، فكان لا بد من معاملته بخلاف مقصوده ، وبالتالي
أمره بالسعر المعتاد ، أى سعر السلعة الطبيعى لو لم تكن محتكرة ولا يسمح
له بالبيع بسعر الاحتكار .

اذا تبين هذا وقيل ان المحتكر يؤمر بالبيع فى حدود سعر
السوق دون زيادة ، وقيل إن هذا فى حقيقته تسعيرا على المحتكر ، فهسل
يمكن أن يكون هذا النوع من التسعير يختلف مع حديث الرسول صلى الله عليه
وسلم : " ان الله هو القابض الباسط الراق المسعر . . . " ؟ . يصح
أن يقال إنه لا يوجد تعارض بين المسألتين ، وذلك لأن الاحتكار أمر محرم
فى الشريعة بالنص ، فاذا ترك المحتكر يبيع بسعر الاحتكار لم يكن فى
النهى عن الاحتكار حينئذ فائدة ، وأيضا فان التسعير هنا انما هو
الأمر بالالتزام بسعر السوق ، كما قد تقدم أيضا فى تبين معنى حديث

الرسول صلى الله عليه وسلم ، أن العلة في امتناعه صلى الله عليه وسلم عن التسعير هي ما ذكره من أوصاف متتالية على سبيل التعليل في معرض الجواب عن سؤال السائل ، وهى قوله : " ان الله هو القابض الباسط الرارق المسعر " وعليه فانه اذا بسط الله الرزق لعباده من أجل أن ترخص الأسعار ثم أتى التاجر ليتدخل فيحتكر ويرفع السعر ، فانه يكون بذلك قد ناقض مقصود الله في خفض السعر فيمنع من ذلك ، ويعاقب بخلاف مقصوده بأن يؤمر بالبيع بسعر السوق دون احتكار . وليس في هذا مخالفة للحديث ، بل هو أخذ بالحديث ، ورجوع الى مراد الله من خفض السعر ، والذي أخل به احتكار المحتكر ، ومثل المحتكر في ذلك الحاكم حينما يقبض الله الرزق وترتفع الأسعار بطبيعتها ، ثم يأتي الحاكم ليتدخل بالتسعير ، فانه يمنع من ذلك ، ويكون التسعير حينئذ ظلماً ، والسعر العادل هو سعر السوق دون تسعير الحاكم .

وخلاصة ما تقدم أن التسعير كسياسة تنتهجها الدولة لمحاربة الغلاء ونحوه أمر ممتنع وظلم وحرام ، لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم . أما في حالة الاحتكار ، فان المحتكر يؤمر بالبيع بالسعر الطبيعي والسائد في السوق ، وليس سعر الاحتكار ، لأن احتكاره أمر محرم بنص الحديث الصحيح ، ولأن في احتكاره مخالفة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الوارد في الامتناع عن التسعير .

والآن هل تختلف هذه النتيجة التى تم الخروج بها عما قاله الآخرون ؟ يصح أن يقال : ان هذه النتيجة تختلف عما ذهب اليه بعض الفقهاء من المالكية وغيرهم وما ذهب اليه جمهور الباحثين فى حكم التسعير فى العصر الحديث ، من أن التسعير مباح عند تحقق المصلحة دفعا للظلم ، وتحقيقا لمصلحة الجمهور ، ومنعاً للغلاء ، ومحاربة الجشع وطمع التجار . فان المصلحة ان قصد بها مجرد المصلحة دون تحديد

بأمر معين كانت لفظا عاما ، وأمكن التوسع في التسعير لتحقيق مصالح
مظنونة ، وفي هذا مصادمة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولكن إذا
حصرت المصلحة في التسعير في حالات الاحتكار فانها تكون بذلك قسدا
تحددت بأمر يمكن ضبطه ، ولا يكون في ذلك مخالفة لحديث الرسول صلى
الله عليه وسلم . وكذلك القول بالتسعير لمحاربة الغلاء والجشع والطمع
فهذه مصطلحات واسعة ، والتسعير لا يجب لمجرد الغلاء ، فقد كان السعر
غاليا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يسعر ، ولم يذكر لنا أحد
سبب الغلاء في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لقد كان الغلاء موجعا
فحسب .

وهذه النتيجة تتفق مع مذهب الجمهور من الشافعية والحنفية
والحنابلة والمالكية ، الذين منعوا التسعير ووصفوه بأنه ظلم وحرام ،
والذين ذكروا أيضا أن الاحتكار محرم وأنه يلزم المحتكر أن يبيع بسعر
الناس لا ألزم الحاكم بذلك .

وهذه النتيجة تتفق أيضا مع ما ذهب اليه بعض الحنفية ممن أن
التسعير مباح عند الحاجة والضرورة ، فانه من دراسة أقوالهم يتبين أن الحاجة
والضرورة التي يصح فيها التسعير عند هم محصورة في حالة الاحتكار وبيع
المحتكر بسعر عال . ويدل على هذا نصوصهم في المسألة ، فانهم
انما ذكروا تسعير الحاكم عند الضرورة عند الحديث عن الاحتكار والتسعير
على محتكر الطعام . وعبارتهم المشهورة في هذا المتداولة في كتبهم
هي قول المرغيناني عن المحتكر : " وإذا رفع الى القاضي هذا الأمر يأمر
المحتكر ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة في ذلك وينهاه
عن الاحتكار ، فان رفع اليه مرة أخرى حبسه وعززه على ما يرى زجرا له ودفعاً
للضرر عن الناس فان كان أرباب الطعام يتحكمون ويتعدون عن القيمة تعديا
فاحشا ، وعجز القاضي عن صيانة حقوق المسلمين الا بالتسعير ، فحينئذ

لا بأس به ، بمشورة من أهل الرأي والبصيرة (١) " فالحاكم يأمر بالبيع أولا ثم يحبس به ويعززه ثانيا وأخيرا قد يسعر عليه . وهذا هو حكم المحتكر عند الحنفية يدل عليه التخصيص بقوله (أرباب الطعام) لأن الاحتكار عندهم لا يكون الا فى الطعام دون ما عداه من السلع .

وهذه النتيجة تتفق أيضا مع ما ذهب اليه ابن تيمية ، فإن المشهور عن ابن تيمية أنه ممن توسع فى اباحة التسعير ، والذين ذهبوا الى جواز التسعير من المتأخرين نقلوا كلام ابن تيمية واستشهدوا به ، وذكروا أنه ممن رأى اباحة التسعير عند تحقق المصلحة . الا أنه من استقرأ كلام ابن تيمية ومن متابعة الأمثلة التى ذكر أنه يباح فيها التسعير ، يتبين أن ابن تيمية مع الجمهور ، وأنه يرى أن التسعير ظلم وحرام ، وأنه انما يصح فى حالات الاحتكار فقط ، وأن التسعير على المحتكرين ليس هو وضع السعر الجبرى من قبل الحاكم ، ولكنه الأمر بالبيع بالسعر الذى يبيع به الناس ، أى سعر السوق وبعبارة ابن تيمية (سعر المثل) وهذا يتفق تماما مع مذهب الجمهور . وبيان ذلك من وجوه ثلاثة :-

الأول : ذكر ابن تيمية أن التسعير الذى يجوز انما هو فى حالة امتناع أرباب السلع عن بيعها مع حاجة الناس اليها ، فيلزمون بالبيع بقيمة المثل قال : " ان السعر منه ما هو ظلم لا يجوز ومنه ما هو عدل جائز فأما الأول : فمثل ما روى أنس قال : غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . . . فاذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف ، من غير ظلم منهم ، وقد ارتفع السعر اما لقلة الشيء واما لكثرة الخلق ، فهذا الى الله فالزام الخلق

(١) الهداية : ٩٣/٤ . وانظر : الزيلعى : تبين الحقائق : ٦ / ٢٨ . ابن نجيم ، البحر الرائق : ٢٣٠ / ٨ .

أن يبيعوا بقيمة بعينها اكراه بغير حق . وأما الثانى :
فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس اليها
الا بزيادة عن القيمة المعروفة ، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة
المثل ، ولا معنى للتسعير الا الزامهم بقيمة المثل ، فيجب أن
أن يلتزموا بما ألزمهم الله به " (١)

وقال أيضا بعد أن ذكر آراء الفقهاء فى حكم التسعير
وأن الجمهور منعه لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن بعض
المالكية أباحه للمصلحة - قال : " هذا الذى تنازع فيه العلماء
وأما اذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه ، فهنا يؤمرون
بالواجب ويعاقبون على تركه " (٢) فاین تيمية يرى أن التسعير
الذى يصح ويأخذ به ليس التسعير الذى ذهب اليه بعض المالكية
من أجل تحقيق المصلحة ، وتنازع فيه العلماء ، وإنما هو التسعير
على الممتنع من البيع ، وهذا هو المحتكر ، حيث يحرم عليه
الاحتكار ، ويجب عليه البيع لحاجة الناس الى ما عنده ، وإنما يبيع
بسعر المثل وكما يبيع الناس ، لا بالسعر الذى يحدده هو .

الثانى : يتبين من الحالات التى ذكر ابن تيمية أن التسعير مباح فيها
أنها حالات احتكارية صريحة أو حالات ألغيت فيها المنافسة وبطل
العمل/بنظام السوق فيها . وهذه الحالات هى :

أ (احتكار الطعام ، فقد ذكر من محتكر الطعام قوله : " وهو ظالم
للخلق المشتريين ولهذا كان لولى الأمر أن يكره على بيع ما عندهم
بقيمة المثل عند ضرورة الناس اليه ، مثل من عنده طعام لا يحتاج

(١) الحسبة : ٢٢ ، ٢٣ .

(٢) الحسبة : ٤١ .

اليه والناس في مخصصة ، فانه يجبر على بيعه للناس بقيمة
المثل " (١)

ب) المتفرد بالبيع أو الشراء : فقد ذكر أنه اذا وجد فرد أو طائفة
معينة ، لا تباع السلع الا لهم ثم يبيعونها هم للناس ، أنه يجب
التسعير عليهم قال : " فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون
الا بقيمة المثل ، ولا يشترون أموال الناس الا بقيمة المثل ، بلا تردد
في ذلك عند أحد من العلماء " (٢) وقال في موضع آخر عن
المتفردين بالبيع : " ولهذا جاز التسعير على هؤلاء وان لم يجز
التسعير في الاطلاق فلو مكوا أن يبيعوا بما أرادوا كان
ظلمًا للمساكين ، وبخلاف ما اذا كان الناس كلهم متمكنين من ذلك ،
فانه يكون كما في السنن عن أنس قال : غلا السعر . . . " (٣)
فالتفرد بالبيع والشراء في هذه الحالة يكون بمساعدة السلطة
كما أشار ابن تيمية وبالتالي فان المنافسة تكون ملغية أو كما قال
: " بخلاف ما اذا كان الناس كلهم متمكنين من ذلك " أي من
الدخول الى السوق ومنافسة المتفرد ومشاركته البيع والشراء
ففي هذه الحالة لا يصح التسعير ، لأن المنافسة ستقود الى السعر
الطبيعي ، أما في حالة التفرد ومنع الآخرين من الدخول في هذا
البيع أو الانتاج أو نحوه بمساعدة السلطة ، فان التسعير يصح في
هذه الحالة (٤) ، وليس هو من قبيل التسعير المحرم ، بل ذكر ابن
تيمية أن التسعير على هؤلاء يجب بلا تردد بين أحد من العلماء .

(١) الحسبة : ٢٢ . (٢) الحسبة : ٢٣ .

(٣) الفتاوى : ٢٥٤/٢٩ .

(٤) وقد سمي ابن تيمية المتفرد بالبيع بمساعدة الدولة محتكرا

باعتبار أن عمله يؤدي الى الاحتكار .

أنظر : الفتاوى : ٢٣٨/٢٩ .

ج (والحالة الثالثة التي ذكر ابن تيمية ان التسعير يصح فيها هي حالة تواطؤ المشتري أو البائع على خفض السعر ان كانوا مشترين أو رفعه ان كانوا بائعين . فقد منع ابن تيمية من هذا وأوجب فيه التسعير ، ومثل له بمنع أصحاب أبي حنيفة للقسامين الذين يقسمون العقار أن يشتركوا^(١) ، لما فيه من رفع السعر على الناس ، فمنع تواطؤ المشتري أو البائع أولى . قال : " فمنع البائعين الذين تواطؤوا على أن لا يبيعوا الا بثمن قدره أولا ، وكذلك منع المشتري اذا تواطؤا على أن يشتركوا فيما يشتريه أحدهم حتى يهضموا سلع الناس أولى " (٢) .

الثالث : والوجه الثالث الذي يدل على اتفاق مذهب ابن تيمية في التسعير مع مذهب الجمهور أن ابن تيمية ذكر في الحالات التي يصح فيها التسعير ، أن السعر الذي يلزم به البائع هو سعر المثل وحين تحدث ابن تيمية عن سعر المثل وحدد مقصوده منه ، تبين أن مراده منه هو السعر المعتاد والطبيعي ، وليس هو السعر الجبري الذي يفرضه الحاكم ، وهذا يتفق مع حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ومع مذهب الجمهور ، وهذا يتبين من خلال النص الذي سبق نقله أول هذا المبحث (٣) . والذي تحدث فيه ابن تيمية عن سعر المثل وذكر أنه يختلف بسبب قلة العرض أو الطلب أو كثرتهما وبحسب رغبة الناس في السلعة ونحو ذلك مما تقدم بيانه ، ويتضح هذا أيضا من قوله المتقدم من أن السعر اذا ارتفع لقلة الشيء أو لكثرة الخلق ، فان التسعير في هذه الحالة

(١) القسامون هم طائفة من الناس عملها تقسيم العقار المسترك ونحوه مما يحتاج الى معرفة وخبرة .

(٢) الحسبة : ٢٥ . الفتاوى : ٢٨ / ٧٨ ، ٧٩ . وانظر : ابن القيم ، الطرق الحكمية : ٣٥٩ .

(٣) انظر ص (٢٨٤)

لا يصح لأنه اكراه بغير حق . فمن هذا كله يتبين أن ابن تيمية يقبل ارتفاع السعر لأسباب عديدة ، ويرى أنها أسباب اعتيادية وطبيعية لا توجب التسعير . أما الالتزام بسعر المثل فإنه يعنى إذا الالتزام بهذه الأسباب الطبيعية وعدم صحة الخروج عنها . وبالتالي فإن أى تصرف يؤدي الى الاحتكار والغلاء المنافسة يكون موجبا للتسعير ، أو بمعنى آخر الالتزام بالعودة للسعر المعتاد .

ومع هذا كله فإنه إذا فرض أن مذهب ابن تيمية هو صحة العمل بالتسعير عند الغلاء والحاجة أو تحقيق المصلحة ونحو ذلك ، فإن هذا لا يعنى صحة الأخذ بهذا القول لمعارضته لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد ذهب جمهور الفقهاء الى خلاف هذا القول وقالوا بحرمة التسعير .

(٢) تحديد الأجور والايجارات فى الاسلام :- =====

فى هذا المبحث سيتم معرفة كيف يتحدد أجر العمل فى السوق وكيف تتحدد ايجارات العقارات والأراضى ونحوها ، وهل يتم كل هذا على ضوء العرض والطلب كما هو الحال بالنسبة لأسعار السلع ، أو أن الأمر يختلف؟ ومعرفة ما هو دور الدولة فى ذلك ؟ وهل يحق لها التدخل فى سوق العمل والايجارات لرفعها أو خفضها أو تحديد حد أدنى أو أعلى لها ونحو ذلك؟ وفيما يلى تفصيل الاجابة على هذه الأسئلة .

تحديد الأجور فى الاسلام :

لا بد من أجل معرفة كيف تتحدد الأجور فى الاسلام وما هو دور الدولة فيها ، أن يتم التعريف بالأجير أو العامل فى نظر التشريع الإسلامى .

ويمكن القول أن المقصود بالعامل فى الاسلام هو كل من يقدم خدمة مباحة للغير ، ويستحق عليها أجرا . وبالتالى فإنه يشمل موظفى الدولة والعاملين لديها ، كما يشمل العاملين لدى القطاع الخاص ، سواء أكان العمل لدى شركات ومؤسسات أم لدى أفراد . كما يشمل أيضا أصحاب المهن والحرف الذين يعملون لحسابهم الخاص ويقدمون خدماتهم للجميع . وبهذا يتسع مفهوم العمل فى الاسلام ليشمل جميع الأعمال اليدوية والجسمية والأعمال الفكرية ، كالوظائف لدى الدولة ونحو ذلك . (١)

المبادئ التى تسير بموجبها الأجور فى الاسلام :

يمكن هنا الإشارة الى بعض القواعد والمبادئ التى تنبنى عليها

(١) محمد المبارك ، نظام الاسلام (الاقتصاد) : ٣٦ .

مسألة الأجور في الاسلام ، كيف تتحدد في السوق ؟ وما هو دور الدولة فيها . وهذه المبادئ والقواعد هي :

(١) مبدأ الرضائية في العقود :-

تقدم الحديث عن حرية التعاقد ، وقيل هناك — أن الفقهاء متفقون على أن الرضا أساس العقود ، وهذا الأصل مأخوذ من قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (١) ومأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم : " انما البيع عن تراض " (٢) ومن المعلوم أن أى عامل يقدم خدمته للغير ، انما يقدم خدمته هذه بموجب عقد واتفاق تم بين الطرفين وهو ما يطلق عليه في الفقه الاسلامي (عقد الاجارة) وعقد الاجارة كغيره من العقود يعتبر رضا العاقدين أساسا فيه ، والرضا بمقدار الأجر من العاقدين جزء من قاعدة الرضا عامة . فكان لابد اذا من تحقق رضى العامل بالأجر المعطى له ورضا صاحب العمل بالأجر الذى يدفعه . والرضى وان كان أمرا نفسيا وخفيا الا أن الايجاب والقبول من العاقدين والدخول في العمل دليل ظاهر على وجود الرضى ومن ثم فقد ذكر الفقهاء أن الايجاب والقبول ركن في العقود بما فى ذلك عقد الاجارة (٣) .

(٢) ومن المبادئ والقواعد الثابتة في الاسلام فى شأن العمل والأجور مبدأ العدل فى مكافأة العمل ، وتوفية الأجير أجره كاملا دون نقص وتحريم ظلم العاملين أو بخسهم حقوقهم . قال تعالى : (ولا تبخسوا

(١) النساء : ٢٩ .

(٢) سنن ابن ماجه : ٧٣٧/٢ . انظر ، ماتقدم ص (٢٦٧)

(٣) د . شرف الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٧٧ .

الناس أشياء هم . . . (١) ومما لا شك فيه أن استغلال العامل واعطاءه ما هو دون حقه بخس له وظلم حرمه الله . وقال تعالى : (ولكل درجات مما عملوا ، وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون) (٢) وقال تعالى أيضا : (وأن ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى) (٣) . وهذا وان كان في شأن العمل الأخرى والجزاء الذى أعده الله للعاملين ، وأن الجزاء حينئذ يكون على قدر العمل ، الا أن هذا يصح أيضا أن ينطبق على عمل العاملين الدنيوى ، فان مجازاة العامل على قدر عمله دون بخس له هو من العدل الذى يرضاه الله لنفسه ، ويرضاه لعباده في معاملاتهم فيما بينهم ، فينبغى الأخذ به وتطبيقه . وفي الحديث القدسى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : قال الله تعالى : " . . . يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا . . . " (٤)

(٣) والمبدأ الثالث فى شأن العمل والأجور ، هو التسليم بحق الدولة فى التدخل لصيانة عقد العمل من الخلل ، وضمان تطبيق التشريعات الاسلامية فى شأن العمل ، كالتأكد من وجود مبدأ الرضى فى العقود ، وتوفير العدل فى سير المعاملات ، وحماية العاملين من الظلم والاستغلال (٥) . وكذا حماية أصحاب العمل ان كان الظلم واقعا عليهم . ومبدأ التدخل هذا يمكن أخذه من قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " قال الله : ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة . . . رجل أستأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره " (٦) ،

(١) الشعراء : ١٨٣ .

(٢) الأحقاف : ١٩ .

(٣) النجم : ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .

(٤) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦ / ١٣٢ .

(٥) انظر : د . مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ٩٨ ، د . على عبد الرسول ، العبادى الاقتصادية فى الاسلام : ١٩٦ .

(٦) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤ / ٤١٧ .

وإذا كان الله سبحانه وتعالى خصما لمثل هؤلاء يوم القيامة ، فمن حق الحاكم أن يكون خصما له في الدنيا ، ويتدخل لايصال الحق الى صاحبه ، فان اقامة العدل من أهم أعمال الحكام .

إذا تبين هذا الأصل علم منه أن من حق الدولة أن تتدخل لتطبيق مبادئ الاسلام وتشريعاته في شأن العمل ، كالتحقق من توفر الرضى بين العاقلين ، وعدالة الأجر وحصول العامل على كامل حقه مثلا . . . ولكن هل من حق الدولة أن تتدخل في تحديد مقدار الأجور بأن تصدر التشريعات والقرارات المركزية لتحقيق الأهداف التي ترجوها دون النظر الى رضى الطرفين أو الى سير الأجور في السوق ، بأن تأمر مثلا برفع الأجور أو خفضها أو تحديد حد أدنى لها لايصح النزول عنه؟ الاجابة على هذا السؤال هي موضوع هذا البحث .

ولا بد هنا من التمييز بين نوعين من أنواع العاملين والأجراء النوع الأول هم العاملون لدى الدولة والأجهزة الحكومية المختلفة ، والنوع الثانى هم العاملون لدى القطاع الخاص أو العاملون المستقلون الذين يعملون لحسابهم الخاص . وذلك لأن العامل لدى الدولة يختلف الحكم فسى تحديد أجره ومعرفة مقداره عن العامل المستقل الذى يعمل لحسابه أو لدى شركة أو مؤسسة ونحو ذلك . وذلك أن الدولة ان رضيت أن ترفع من أجور عامليها ، أو تحدد حدا أدنى لها يكفى لمعيشتهم ، فأنه لا يقال حينئذ ما حكم هذا الفعل ؟ أو ما هو دور الدولة هنا ؟ فان الدولة هي التي قامت راضية برفع أجور عامليها أو تحديدها عند مستوى الكفاية ، كما أن العاملين لديها من مصلحتهم رفع أجورهم أو ضمان مستوى الكفاية لهم . وبالتالي فان مبدأ الرضى ومبدأ العدل اللذين سبق ذكرهما قد تحققا هنا ولم يبق اذا مجال لمناقشة دور الدولة . لكن ما هو الحكم ان حددت الدولة أجور عامليها دون مستوى الكفاية ؟ وما هو

الأساس الذى تبنى عليه أجور العاملين لدى الدولة فيعرف به مقدارها ؟ وهل يلزم الدولة أن توفر لعاملها أجر الكفاية مثلا ؟ لقد ذكر الفقهاء والباحثون أن الدولة يلزمها أن تضمن للعاملين لديها أجرا لا يقل عن مستوى الكفاية لهم . (١) وهذا الحكم يمكن أخذه من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " من كان لنا عاملا ، فليكتسب زوجة ، فان لم يكن له خادم فليكتسب خادما ، فان لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا " (٢) ولا شك أن توفير المنزل والدابة والمساعدة على تكاليف الزواج يعنى أن العامل يجب أن يتمتع بمستوى جيد من الرفاهية . أما قضاء ما عدا ذلك من ضروريات الحياة كالمأكل والملبس فانه من باب أولى . وقد حدد الماوردي رواتب الجند المشتبين في الديوان بحد الكفاية ، ثم فصل المقصود بالكفاية فقال : " وأما تقدير العطاء فمعتبر بالكفاية ، حتى يستغنى بها عن التماس مادة تقطعه عن حماية البيضة ، والكفاية معتبرة من ثلاثة أوجه : أحدهما : عدد من يعوله من الذراري والمماليك ، والثاني : عدد ما يرتبطه من الخيل والظهر . والثالث : الموضع الذى يحله من الغلاء والرخص . فيقدر كفايته في نفقته وكسوته لعامة كليه ، فيكون هذا المقدر في عطاءه . ثم تعرض حاله في كل عام ، فان زادت رواتبه الماسة زيد وان نقصت نقص " (٣) . وهذا القول وان كان ورد في حال الجند المرصدين للجهاد في سبيل الله الا أنه يصح في حال غيرهم من العاملين لدى الدولة أيضا ، والذين قد

(١) د . مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ٩٩ ، د . ابراهيم الطحاوى ، الاقتصاد الاسلامي مذهبها ونظامها : ٢٥٥/١ ، د . رفعت العوضى ، نظرية التوزيع : ١٧٨ ، شوقي أحمد دنيا ، الاسلام والتنمية الاقتصادية : ١٤٢ ، د . محمد عبد المنعم عفر ، نحو النظرية الاقتصادية فى الاسلام (الأثمان والأسواق) : ٤٣٧ .

(٢) البيهقي ، السنن الكبرى : ٣٥٥/٦ ، سنن أبي داود : ١٢١/٢ .

(٣) الأحكام السلطانية : ٢٠٥ . وانظر : أبو يعلى ، الأحكام السلطانية

فرغوا أنفسهم لهذا العمل وليس لهم من كسب سواه ، فعلى الدولة حينئذ أن تكفيهم معيشتهم مقابل تفرغهم للعمل لديها وقضائهم لمصالح الناس . وفى هذا المعنى يقول أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - حين ولى الخلافة واشتغل بها عن كسب عيشه : " لقد علم قومي أن حرفتى لم تكن تعجز عن مؤنة أهلى ، واشتغلت بأمر المسلمين ، فسيأكل آل أبى بكر من هذا المال ، واحترف للمسلمين فيه " (١) فجعل مؤنة أهله - وهى مقدار كفايتهم - فى بيت مال المسلمين نظير اشتغاله بأمر المسلمين ، عن التفرغ لكسب عيشه بنفسه . وفى الاحياء للغزالي : "... فكل من يتولى أمرا يقوم به تتعدى مصلحته الى المسلمين ، ولو اشتغل بالكسب لتعطل عليهم ما هو فيه ، فله فى بيت المال حق الكفاية ، ويدخل فيه العلماء كلهم ، ... ويدخل فيه العمال ، وهم الذين ترتبط مصالح الدنيا بأعمالهم ، وهم الأجناد المرتزقة ... ويدخل فيه الكتاب والحساب والوكلاء وكل من يحتاج اليه فى ترتيب ديوان الخراج ... " (٢) والدولة وهى تلتزم بذلك انما تلتزم بما هو فى حدود طاقتها وامكانياتها واذا توفر لديها من المال ما يكفى لذلك .

هذا بالنسبة للعاملين فى القطاع الحكومى بهيئاته ومؤسساته المختلفة . أما بالنسبة للعاملين لدى الشركات والمؤسسات الخاصة أولدى الأفراد ونحو ذلك فان مقدار الأجر الذى يأخذه هؤلاء تحكمه القواعد والمبادئ الرئيسية الثلاثة التى سبق الحديث عنهم فى أول هذا المبحث أعنى : الرضائية ، والعدل ، وحق الدولة فى التدخل من حيث المبدأ ، لحماية عقد العمل بصفة عامة ، وتطبيق التشريعات الاسلامية فى هذا الشأن . فتطبيق قاعدة الرضائية فى عقد

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣٠٣/٤ .

(٢) احياء علوم الدين : ١٣٨/٢ .

الاجارة يعنى ترك حرية الاتفاق على تحديد الأجر للعاقدين (١). واعطاء الحرية للعاقدين للاتفاق على مقدار الأجر يعنى أن الأجر سيتحدد على ضوء العرض والطلب داخل سوق العمل فى حالة سيادة المنافسة ، دون أى تدخل من أى جهة أخرى ، ودون اكراه لأى طرف للقبول بهذا الأجر تطبيقا لقاعدة الرضائية ، والتي تعتبر أصلا فى العقود ثابتا بالنص من الكتاب والسنة . وتطبيق مبدأ العدل فى الأجور يعنى أن العامل سيحصل على أجر مساوٍ لأجر مثله من العمال وثقا لقانون عرض العمل والطلب عليه فى السوق ، وبالتالي فانه لا يصح لصاحب العمل استغلال العامل وبخسه حقه من الأجر نظرا لجهله مثلا وعدم معرفته بالأجور السائدة فى السوق ، أو نظرا لضعف موقفه وعدم قدرته على المساومة فان هذا ممتنع حتى وان تم فى اطار الرضائية ظاهرا ، فان الرضائية لابد وأن يصاحبها العدل ، والعدل فى الأجر هو أن يكون مساويا لأجر مثله من العمال ، وهذا يتحقق فى السوق على ضوء العرض والطلب وفى حالة سيادة المنافسة .

إذا تحدد الأجر على ضوء العرض والطلب وفى حالة سيادة المنافسة ووفقا لمبدأ الرضائية فى العقود ، فانه لا يبقى للدولة حينئذ دور للتدخل فى الأجور وتحديد مقاديرها ، وهذا يتفق مع القاعدة الرئيسية فى السوق الاسلامية بمعناها الواسع ، سواء أكانت سوقا للسلع والخدمات أو سوق العمل (٢) ، حيث الأصل كما قدمنا هو قيامها على الحرية والمنافسة وتفاعل العرض والطلب لتحديد الأسعار أو تحديد الأجور . وكما أن الدولة ليس لها الحق فى التدخل فى السوق لتسعير السلع مادامت الأمور تسير سيرا طبيعيا دون احتكارات تنفيذا لسنة الرسول صلى الله

(١) د . شرف الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ١٩٩ .

(٢) انظر : سميح عاطف الدين ، الاسلام وثقافة الانسان : ٢٦٩ .

عليه وسلم في ترك التسعير ، فمثله يقال هنا ، لأنه اذا امتنع التسعير في السلع ومنها طعام الناس وضرورياتهم ، فانه يمتنع أيضا في الأعمال لأن الحاجة الى التسعير فيها أدنى منها في تسعير السلع (١). الا أنه سبق أن ذكر عند الحديث عن أسعار السلع أنها تتحدد على ضوء العرض والطلب في حالة سيادة المنافسة ، لكن في حالة نشوء الاحتكارات بصورها المختلفة فان من حق الدولة أن تتدخل للقضاء على الاحتكار والعودة بالسعر الى حالته الطبيعية ، ومثل هذا يقال أيضا عن الأجور ، ففي حالة قيام الاحتكارات بهدف التأثير على الأجور ، فان من حق الدولة أن تتدخل حينئذ لمنع هذا النوع من الاحتكار . ويستوى في هذا ان يكون التأثير على الأجور من قبل أصحاب الأعمال والضغط على العمال لتخفيض أجورهم أو للقبول بأجور متدنية ، دون مستوى الأجور الحقيقي وذلك بأى أسلوب كان هذا الضغط ، أو يكون التأثير من قبل العمال ، كقيام اتحادات عمالية بقصد احتكار العمل والاخلال بظروف المنافسة وفرض أجور محددة دون النظر لظروف السوق وحالة العرض والطلب . (٢)

اذا تبين هذا وعلم منه كيف تتحدد الأجور داخل سوق العمل في الاسلام ، فانه يصح القول ان هذه المسألة بخصوصها لم يتعرض لها الفقهاء بالبحث والنص عليها ، كما أن الفقهاء الأوائل لم يتحدثوا عن دور الدولة في تحديد الأجور ، وهل من حقها التدخل في ذلك أو أنه لا حق لها فيه ؟ وترك الفقهاء النص على حكم هذه المسألة لا يعنى أنه لا حكم لها عندهم ، وانما تركوا ذلك لأن المسألة لم تكن أشيرت على النحو الذى أشيرت به

(١) د . شرف الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٢٠٥ .
 (٢) د . عبد الرحمن يسرى ، التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام : ٥١ ، د . محمد عبد المنعم عفر ، نحو النظرية الاقتصادية في الاسلام (الأشمان والأسواق) : ٤١٧ .

فى الوقت الحاضر ، ولأن الأمور كانت تسير طبيعيا وفق القاعدة المسلم بها فى الفقه الاسلامى ، وهى قاعدة الرضاىية فى العقود ، وهى التى تسير على وفقها الأمور منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا نقول ان المسألة لم تكم موجودة اطلاقا أو أنه لا حكم لها فى الفقه الاسلامى ، فان العمل لم يزل موجودا ، والناس ما زالوا يعجزون أنفسهم للغير ويقبضون على عملهم هذا أجرا محدداد يتم الاتفاق عليه بين المتعاقدين برضاهما ، دون أن يكون للدولة حينئذ دور يذكر ، لعدم الحاجة لوجود هذا الدور ، استنادا للقاعدة الشرعية المسلم بها . وعقد الاجارة فى الفقه الاسلامى قد بحث فى باب واسع ، وذكرت فيه تفاصيل دقيقة عن تحديد ماهيته وذكر أركانه وشروطه والفروع المتعلقة بالموضوع ، الا أن المسألة كما تقدم لم تكن بحثت على صفة مشكلة الا فى الوقت الحاضر وبالتالى فان ردها الى أصولها فى الفقه الاسلامى لا يتعذر .

الا أن ابن تيمية ذكر عند البحث فى حكم التسعير فى الاسلام أن للدولة الحق فى التدخل فى الأجور وهو ما أطلق عليه اسم " تسعير الأعمال " وتبعه فى ذلك تلميذه ابن القيم . وابن تيمية وإن كان قد نص على خصوص هذه المسألة الا أن مذهبه فيها لا يخرج عن مذهب جمهور الفقهاء ممن تقدمه ، والذين سكتوا عن تفصيل الكلام فى هذه المسألة استنادا للقاعدة المعمول بها فى العقود ، والتى كان العمل بها جار منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهى قاعدة الرضاىية وترك تحديد الأجر للمتعاقدين . أما معرفة كيف يتفق مذهب ابن تيمية مع مذهب الجمهور مع أن ظاهر كلامه اعطاء الحاكم الحق فى التدخل فى الأجور فهذا سيتم تفصيله فيما يلى مع ضرب الأمثلة من كلام ابن تيمية نفسه :-

(١) من المعروف أن مرتكز حديث الباحثين فى الوقت الحاضر فى مسألة الأجور هو اعطاء الدولة الحق فى رفع هذه الأجور أو تحديد حد أدنى

لها لا يصح النزول عنه . أما ابن تيمية في حديثه عن تسعير الأعمال فانه لم يتطرق لبحث هذه المسألة ، ولم يذكر أن للدولة الحق في وضع حد أدنى للأجور يكفي لمعيشة العاملين مثلا ويمنع من النزول عنه ، كما أنه لم يبحث أيضا رفع مستوى أجور العاملين في وقت ما ، لأن هذا الأجر لا يكفي معيشتهم مثلا أو لأن فيه هضمًا وظلمًا لحقوقهم ، وإنما كان حديث ابن تيمية عن عامل معين في صناعة معينة أحتج الى عمله ، فانه يلزمه حينئذ العمل ، فان امتنع عن ادائه أجبره الحاكم عليه ، والأجر الذي يثبت له حينئذ هو أجر المثل ، ولا يمكن من المطالبة بأكثر منه ، كما لا يظلم هو ويعطى دون أجر المثل . فحديث ابن تيمية اذا كان في حالة حاجة الناس لعمل فرد أو طائفة معينة ، وامتناعه عن أداء عمله أو طلبه ما هو فوق ثمن المثل فان الحاكم يجبره حينئذ على العمل بأجر المثل وكأن ابن تيمية في بحثه لمسألة تسعير الأعمال لم يكن في ذهنه رفع الظلم عن العمال ورفع مستوى أجورهم وإنما كان في ذهنه مصلحة جمهور الناس المحتاجين لخدمة العامل . فان جميع الأمثلة التي ضربها ليس فيها أن العامل هو المنقوص ، وإنما فيها أن الناس محتاجون لصنعتة وهو ممتنع من أدائها ويطلب فيها أعلى من أجر المثل فيلزمه العمل ، ويستحق أجر المثل ، قال ابن تيمية : " فاذا كان الناس محتاجين الى فلاحه قوم أو نساجتهم أو بنائهم ، صار هذا العمل واجبا يجبرهم ولي الأمر عليه اذا امتنعوا عنه بعوض المثل ، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم . كما اذا احتاج الجند المرصدون للجهاد الى فلاحه أرضهم ألزم من صناعته الفلاح بأن يصنعها لهم . فان الجند يلزمون بأن لا يظلموا الفلاح كما ألزم الفلاح بأن يفلح للجند " (١) وقال أيضا : " والمقصود هنا أن ولي الأمر ان أجبر

(١) الحسبة : ٢٨ . وانظر : الطرق الحكيمة : ٣٥٩ - ٣٦١ .

أهل الصناعات على ما يحتاج اليه الناس من صناعتهم فانه يقسدر
أجرة المثل ، فلا يمكن المستعمل من نقص أجرة الصانع عن ذلك ولا يمكن
الصانع من المطالبة بأكثر من ذلك حيث تعين عليه العمل . . . (١) فيفهم
من هذه الأمثلة أن كلام ابن تيمية ينحصر في حالة حاجة الناس الى
خدمة شخص معين أو طائفة معينة ، فانه يصح اجباره في هذه الحالة
على أداء هذه الخدمة . وهذه مسألة متفق عليها عند الفقهاء . فإن
الأعمال والمهن والصناعات فروض كفايات اذا قام بها البعض سقط التكليف عن
الباقيين وان تركها الجميع أثموا ، واذا تعينت على شخص معين أو فئة معينة
أصبحت فرض عين عليهم يجبرون على آدائها . (٢) واذا أجبروا على آدائها
كان لا بد من معرفة مقدار الأجر المستحق مقابل أداء هذه الخدمة ، وهذا
هو أجر المثل الذي ذكره ابن تيمية . والالزام بأجر المثل في هذه
الحالة هو ما سماه ابن تيمية " تسعير الأعمال " أما اذا لم تكن هناك ضرورة
لعمل شخص معين ، أو أن الناس كانوا يؤدون أعمالهم على الوجه المعروف ،
فانه في مثل هذه الحالة ليست ثمة حاجة الى التسعير أو الحديث عنه ، قال
ابن تيمية : " واذا كانت حاجة الناس تندفع اذا عملوا مايكفي الناس ، بحيث
يشترى اذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج الى تسعير " (٣) فالرضائية
اذا هي الأصل ، لكن في حالة الحاجة الى العمل والامتناع عنه يصح الاجبار
عليه من قبل الدولة ، وبالتالي تزول الرضائية هنا ويمكن التعرف على مقدار
الأجر بمعرفة أجر المثل .

(٢) واذا انحصر كلام ابن تيمية في حالة الامتناع عن أداء العمل مع الحاجة
اليه ، وحق الحاكم في الاجبار على العمل حينئذ ، فان ابن تيمية لم
يذكر بأن أجر العامل يحدد في مثل هذه الحالة أو غيرها جزاءً

(١) الحسبة : ٣٢ .

(٢) انظر ما تقدم : ص ٢٦٢

(٣) الحسبة : ٥١ .

أو بقرار جبرى دون النظر لحالة السوق ، كما أنه لم يحدده بحد الكفاية مثلا ، أو بما يضمن تحقيق مستوى معيشة معين . بل الذى ذكره ابن تيمية أن العامل يستحق أجر المثل ، وقد سبق الحديث عن سعر المثل والمراد به عند ابن تيمية فى مبحث التسعير ، وملخص ما ذكر هناك أن سعر المثل ليس سعرا تحكميا وإنما يقوم فى الأصل على مراعاة حالة السوق الراهنة وتفاعل قوى العرض والطلب فيها . (١) . وبالتالى فإن كلام ابن تيمية لا يخرج عن مذهب الجمهور فى الرضائية فى العقود ، فإن الاتفاق على الأجر بين المتعاقدين يقوم على مراعاة حالة السوق الراهنة ومقدار العرض والطلب .

وقد ذكر بعض الباحثين المحدثين فى الاقتصاد الإسلامى أن من حق الدولة التدخل فى الأجور ، كأن تضع حدا أدنى للأجور على المستوى الكلى ، أو بأن تقوم بتحديد الأجور فى بعض القطاعات التى ترى ضرورة تحديد الأجور فيها ، وقد استندوا فى ذلك على كلام ابن تيمية المتقدم فى الأجور ، وقالوا المصلحة فى ذلك من حيث الحفاظ على مستوى معيشة لائق ، ولمنع استغلال العمال من قبل أصحاب الأعمال ، وللإبقاء على قدر معين من القدرة الشرائية بيد فئة العاملين ، وهم نسبة كبيرة فى المجتمع ، وتستهلك جزءا كبيرا من الانتاج فى حالة توفر القوة الشرائية فى أيديهم ، وهذا مما يساعد على تخفيف حدة الأزمات الاقتصادية فى أوقات الكساد (٢) .

لكن لعل الأولى أن يقال ان اعطاء الدولة حق رفع الأجور لمستوى الكفاية ان كانت أجور السوق دون مستوى الكفاية ، أو تحديد حد أدنى

(١) انظر تفصيل ذلك ص (٢٨٤)

(٢) د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الإسلامى مفاهيم ومركزات : ٨١ ، ٨٢ .

د . على عبد الرسول ، المبادئ الاقتصادية فى الإسلام : ٢١٠ .

باقر شريف القرشى ، حقوق العامل فى الإسلام : ٣٢٢ ، ٣٢٣ .

للأجور لا يصح النزول عنه ، ليس له ما يقويه في الشريعة الإسلامية ، بل ان فيه مخالفة لما تقرر في الشريعة الإسلامية وأجمع عليه الفقهاء من قاعدة الرضى في العقود بما في ذلك الرضى بالأجر وتحديد مقدار له وهو ما تقرر في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وجرى عليه العمل ، وأتت النصوص الثابتة من الكتاب والسنة على بيانه . وأيضاً فقد تقدم أن السوق الإسلامية تقوم على الحرية وسيادة المنافسة وتفاعل قوى العرض والطلب ، والسوق الإسلامية متناسقة في جميع فروعها ولا تنسب الى التناقض . (١) فان هذه القاعدة كما تصح في أسعار السلع تصح أيضاً في أجور العمال اذ لا فرق ، والتدخل هنا كالتدخل هناك ، وقد ثبت في الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه ترك التدخل في أسعار السلع لما فيه من الظلم فينسحب هذا الحكم على سوق العمل بجامع^{أن} كلا منهما بيع ، ففي سوق السلع يتم بيع الأموال وفي سوق العمل يتم بيع المنافع . (٢)

أما استدلالهم على صحة ما ذهبوا اليه ببحث ابن تيمية في تسعير الأعمال ، فانه لا يصح فقد تقدم تفصيل مذهب ابن تيمية في المسألة ، وظهر منه أنه لا يخرج عن مذهب الجمهور ، كما أن ابن تيمية لم يتطرق في كلامه لبحث حق الدولة في رفع الأجور أو خفضها أو وضع حد أدنى لها لا يصح النزول عنه ، فلا يصح اذا الاستدلال بكلامه على خصوص هذه المسألة ، وهو لم يشير اليها ولم يتكهن مقصوده من بحثه .

أما القول بأن المصلحة والعدل يقتضيان رفع أجور العمال لمستوى معين مثلاً ، فانه يمكن أن يقال ان هذا حق لو نظرنا الى جانب العمال فقط لكن يمكن أن يقال ان من العدل والمصلحة أيضاً أن يكون العمل فسي النظام الاقتصادي الاسلامى بموجب التشريعات والأصول المتفق عليها والتي

(١) د . عبد الرحمن يسرى ، التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام : ٥١ .

(٢) د . شرف على الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٢٠٥ .

أنت بها النصوص ، ومنها هنا قاعدة الرضى فى العقود ، وأيضا فان الأجور لا بد وان تتفاوت فى السوق حسب خبرة كل عامل وكفاءته واجتهاده ففى أداء عمله ، وهذا هو العدل وفيه المصلحة ، لكن فى رفع أجور جميع العاملين أو تحديد حد أدنى لها ما قد يرفع كثيرا من العاملين الى الكسل وحدوث البطالة وليس فنى هذا مصلحة ، وأخيرا فان رفع أجور العاملين لدرجة معينة قد يتسبب فى قيام التضخم وما يتبعه من ضرور اقتصادية . (١)

إذا تبين هذا لم تترجح اذا مصلحة رفع أجور العمال لمستوى معين لأنها لم تكن مصلحة راجحة ، وتبقى المصلحة الحقيقية فى اتباع الأصل ، وهو ترك الأمور تجرى وفق القاعدة الاسلامية الثابتة بالنص فى الكتاب والسنة .

وأبعد من هذا من ذهب الى تحديد مقدار الحد الأدنى للأجور وذكر أنهم مقدار الكفاية وحدد الكفاية بأنها توفير المأكل والملبس والمسكن ووسيلة الانتقال ، فيحدد المستوى الأدنى للأجور عند حد يكفى لتوفير هذه المطالب ، بصرف النظر عن اعتبارات العرض والطلب فى سوق العمل واعتبار جهد العامل وانتاجيته . ويستدلون على ذلك بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم المتقدم : " من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة ، فان لم يكن له خادم فليكتسب خادما ، فان لم يكن له مسكن فليكتسب مسكنا " فهذا وان كان فى حق مستخدمى الدولة الا أن حكمه يشمل كل أجير انقطع للعمل عند الدولة أو أى هيئة أو فرد بحكم المعاملة بينهم . (٢)

(١) د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومرتكزات : ٨٠ ، ٨١

(٢) البهى الخولى ، الاسلام لا شيوعية ولا رأسمالية (العمل والعمال) :

٩٨ . د . سعد المرصفى ، العمل والعمال بين الاسلام والنظم

الوضع المعاصرة : ٢٣١ ، عبد السميع العصرى ، مقومات الاقتصاد

الاسلامى : ٣٤ ، د . رفعت العوضى ، نظرية التوزيع : ١٨٨ ، الشيخ

محمد أبو زهرة ، فى المجتمع الاسلامى : ٥٧ .

ومثل هذا الحكم يبعد تصوره فى الواقع ، وذلك لأن مرادهم من توفير المأكل والمسكن ووسيلة الانتقال ونحو ذلك ، ليس هو أدنى مستوى يمكن توفيره منها ، والا فان كل عامل يجد فى أجره مهما قل ما يكفيه عادة لتوفير المستوى الذى يتلاءم مع هذا الأجر . وانما مرادهم من مستوى الكفاية هذا حدا يتجاوز مستوى الكفاف هذا ان وجد . وبالتالى يمتنع هذا الحكم اذ لا يمكن كل صاحب عمل من توفير المسكن والملبس والمأكل ووسيلة الانتقال الملائمة لكل عامل لديه ، وخصوصا أن الأفراد يختلفون من حيث عاداتهم وطبائعهم وطرقهم فى الحياة وعدد الأفراد الذين يعولونهم ونحو ذلك . هذا بالاضافة الى مخالفة هذا التحديد للمبدأ الشرعى المتفق عليه من حرية العرض والطلب فى السوق وقاعدة الرضى فى العقود .

أما بالنسبة للحديث الذى ذكره عن النبى صلى الله عليه وسلم " من كان لنا عاملا فليكتسب زوجة ، فان لم يكن له خادم . . . " فقد تقدم أن هذا وارد فى شأن العاملين لدى الدولة ، وفى حالة تمكن الدولة من الوفاء لهم بهذا الحق . أما قولهم ان هذا الحديث يشمل جميع العاملين سواء أكانوا يعملون لدى الدولة أم لا ، بحكم المماثلة اذا لا فرق . فيمكن الرد عليه بأن الفرق موجود ، ومن وجوه متعددة منها أن الدولة حين تلتزم بأداء هذا الحق تكون قد التزمت على نفسها ، وليس ثم ما يمنعها ، ومثل ذلك لو التزم صاحب العمل بأداء ذلك أو أى نفقة أخرى خلاف الأجر ، فان هذا الالتزام يصح منه ويلزمه ، وليس فى هذه المسألة خلاف ، أما أن يلزم صاحب العمل بأداء هذا الحق من قبل الدولة ، فهذا الزام من جهة خارجة عن ارادته ، فلا يصح قياسه على التزام الدولة بنفسها لأداء هذا الحق ، وأيضا هذا الالتزام من قبل الدولة خروج عن قاعدة الرضى فى العقود ، وقد ثبتت هذه القاعدة بالنص ، مما يدل على أن الحديث لا يشمل المحل الذى تنطبق عليه هذه القاعدة . ومن الغرر أيضا أن الدولة وهى تمنح عاملها

من الولاية والقضاة ونحوهم انما تمنحهم من بيت مال المسلمين وهذا يعنى أن العامل له حق بوجه من الوجوه فى هذا المال . وقد قال عمر بن الخطاب - رضى الله عنه : " ما من أحد الا وله فى هذا المال حـق أعطيه أو منعه " (١) وعليه فان الدولة وهى تعطى من مال المسلمين لحفظ مصالح المسلمين يلزمها الكفاية ، بخلاف العامل فانه لا حق له سابق فى مال صاحب العمل ، فلا يصح قياسه على العامل لدى الدولة ، ومنها أيضا أن الدولة مسئولة عن سد حاجات الأفراد ورعايتهم وضمانهم اجتماعيا ، وبالتالي فان العاملين لديها ، المشتغلين بتحقيق مصالح العامة دون التفرغ لمصالحهم ، أولى بهذه الرعاية والكفاية ، وهذا بخلاف صاحب العمل فانه لا يلزمه فى ماله الرعاية والكفاية لعامله وسد حاجته ان كان محتاجا .

وقد ذكر القرافي عند الحديث عن ما يأخذه الخلفاء والقضاة والأئمة ونحوهم من الدولة ويسمى رزقا ، وما يأخذه الأجير من أجره مقابل عمله ويسمى أجرا - ما يدل على وجود الفرق بين الاثنين فقال : " كلاهما بذل مال بازاء المنافع من الغير . غير أن باب الأرزاق أدخل فى باب الاحسان وأبعد عن باب المعاوضة ، وباب الاجارة أبعد عن باب المساومة ، وأدخل فى باب المكايسة " (٢) وهذا القول يعنى أن أرزاق القضاة والحكام ونحوهم أقرب الى باب الاحسان والمساومة ، بمعنى أن العامل يأخذ ما يقدر له من أجر دون مفاوضة غالبا ، وهذا بخلاف العامل لدى الغير الذى يقدر أجره بالمفاوضة والمكايسة ، أى المساومة والأخذ والعطاء حتى يتحدد مقدار الأجر . وفى هذا ما يؤيد ما تقدم من وجود الفرق بين العامل لدى الدولة والعامل لدى الأفراد كما يؤيد أيضا ما تقدم قوله من أن الأصل فى أجور العاملين فى القطاع

(١) انظر ابن الجوزى ، مناقب عمر بن الخطاب : ١٠٥ .

(٢) الفرق : ٣/٣ .

الخاص أن تتحدد وفق حالة السوق الحاضرة وسير العرض والطلب . وهو ما عبر عنه القرافى بلفظ " المكايسة " .

إذا تبين ما تقدم علم منه أن أجر العامل يتحدد فى السوق وفقا لقاعدة الرضائية بين المتعاقدين ، وهى تعنى الأخذ بقانون العرض والطلب دون تدخل فى سير هذا القانون من أى جهة كانت ، وبالتالي فإن العامل يحصل على مقدار من الأجر يتفق مع أجر مثله فى سوق العمل وسيكون هذا الأجر عادلا والا ما ارتضاه الاسلام .

أما ان لم يكن كافيا ، كأن يكون العامل يعول أسرة كبيرة مثلا أو لأى سبب آخر ، فإن الوصول بالأجر الى مستوى الكفاية - حتى ولو كان الأجر حينئذ فوق مستوى الأجور السائدة فى السوق - ليس عدلا يرضاه الاسلام . وكفاية من لم يبلغ به كسبه درجة الكفاية ليست مهمة صاحب العمل بل هى مهمة المجتمع بأسره ممثلا فى الدولة وما تخصصه من نفقات لرعاية المحتاجين ، سواء أكانوا عاملين أم غير عاملين . وهذا باب آخر وليس هو على كل حال من باب الأجور (١) .

فينحصر دور الدولة فى الأجور اذا فى المحافظة على سوق العمل ومنع أى تدخلات ذات صبغة احتكارية بهدف التأثير على الأجور سواء أكانت هذه التدخلات من جانب أصحاب الأعمال فى صورة احتكارات للضغط على العمال حتى يقبلوا بأجور دون المستوى الحقيقى للأجور ، أو بأن يقوموا باغلاق المصانع وتعطيل العمال بهدف الضغط على أجورهم أيضا أو كان هذا التدخل من جهة العمال ، نحو تكوينهم الاتحادات العمالية

(١) د . مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ٩٩ ، د . ابراهيم الطحاوى ، الاقتصاد الاسلامى مذهباً ونظاماً : ٢٥٢/١ ، د . شرف الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٢١٦ .

بهدف احتكار العمل والضغط على أصحاب الأعمال لرفع الأجور فوق المستوى الحقيقي لأجور السوق ، أو القيام باضرابات عن العمل بهدف رفع الأجور أيضا دون مبرر حقيقي . فيصبح هدف الدولة هو المحافظة على سوق العمل سليما من هذه الاحتكارات والتدخلات التي تهدف الى التأثير على المنافسة والاخلاق بالعرض أو الطلب .

هذا هو دور الدولة الرئيسي في شأن الأجور ، كما أن للدولة دورا رئيسيا آخر في مسألة العمل بصفة عامة ، وهذا الدور هو سن الأنظمة والتشريعات التي تكفل تنظيم العمل والمحافظة على حقوق العامل وسلامته ونحو ذلك ، وذلك مثل تحديد ساعات العمل ، والجازات ، وتوفير وسائل السلامة والوقاية في المصانع ، وعدم تكليف العامل ما لا يطيق ، ونحو ذلك من الأنظمة التي تحقق المصلحة وليس فيها ظلم يلحق أحد المتعاقدين لأن أحدهم لا يدخل في العقد الا بعد معرفة بهذه النظم والتشريعات ، وأيضا ليس فيها مخالفة للتشريعات الاسلامية من حيث قاعدة الرضى في الدخول في العقد وتحديد الأجر ، وحرية العرض والطلب في السوق . فهي اذا أمور لا بأس بها في هذه الحدود . (١)

.....

(١) د . شرف الشريف ، الاجارة الواردة على عمل الانسان : ٢٨٣ .

حكم تحديد الايجارات :-

=====

اذا تبين صحة ما تقدم من أن الأسعار والأجور تتحدد ففى السوق وفقا لحرية السوق وقاعدة العرض والطلب وسيادة المنافسة ، ومبدأ الرضائية فى العقود ، وعدم صحة التدخل الخارجى للتأثير على حرية السوق ، فانه يصح أن يقال هنا ما قيل هناك وأن ايجارات العقار والأرض الزراعية ونحو ذلك تتحدد وفقا لقاعدة العرض والطلب أيضا ومبدأ الرضى بين المتعاقدين ونحو ذلك مما تقدم اذ أنه لا فرق بين مسألة الايجارات ومسألة أجور العمال أو أسعار السلع . وبالتالى فان تدخل الدولة لتحديد ايجار العقار ونحوه لا يصح شرعا . لمخالفته للمبادئ الشرعية ، ولأن المصلحة خلافه لما يؤدى اليه هذا التحديد من انصراف الأفراد عن العمران ونحو ذلك . وهذا هو الذى جرى به التطبيق العملى منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، اذ ترك ايجار العقار والأرض الزراعية يتحدد وفق رضا المتعاقدين ، ولا شك أن المتعاقدين سيسترشدان بقانون العرض والطلب فى السوق ..

.....

(٣) السوق فى النظامين الاقتصاديين السائدين ومقارنته بالاسلام :-

=====

(أ) الاقتصاد الرأسمالى :-

تقوم النظرية الاقتصادية فى الاقتصاد الرأسمالى على احترام الحرية الفردية ، وافترض قيام المنافسة ، ومن ثم تتحدد أسعار السلع على ضوء تفاعل قوى العرض والطلب فى السوق . والسعر الذى يتحدد على ضوء هذا التفاعل يسمى (سعر التوازن) أى السعر الذى تتوازن عنده كمية العرض من قبل المنتجين ، وكمية الطلب من قبل المستهلكين وإذا حدث أى اختلال فى هذا السعر وابتعد عن سعر التوازن فإنه سيعود تحت ظروف تفاعل قوى العرض والطلب الى نقطة التوازن ثانية . (١) ويبقى سعر التوازن ثابتا عند نقطة التوازن ، مادامت ظروف العرض والطلب ثابتة الا أن ظروف العرض والطلب ليست مستقرة دائما ، وتتعرض لتغيرات مستمرة وفى اتجاهات مختلفة ، وبالتالي فإن السعر يتأثر بهذه التغيرات ، ويتحدد سعر توازن جديد عند كل تغيير ، وذلك على ضوء قوانين العرض والطلب والتي يمكن اجمالها فيما يلى (٢) :

(١) يميل السعر الى تحقيق التوازن بين الكمية المعروضة فى وقت مـا والكمية المطلوبة فى ذلك الوقت .

(٢) فى حالة زيادة الطلب - لأى سبب - يرتفع السعر ، ومن ثم يـزيد كمية العرض ، أما فى حالة نقص الطلب فيحدث العكس ، حيث ينخفض السعر

(١) د . اسماعيل محمد هاشم ، د . عبد الرحمن يسرى ، أسس علم الاقتصاد : ٦٣٨ . د . على حافظ منصور ، د . محمد عفر ، مبادئ الاقتصاد الجزئى : ٢٨١ .

(٢) د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٣١١ ، وهذه القوانين ليست ثابتة فى كل الظروف وعلى كل حال ، ولكنها تعبر عن الاتجاهات العامة السائدة فى أغلب الظروف ، وإن كانت لا تخلو من استثناءات ، وذلك نحو درجة المرونة التى يتمتع بها كل من العرض والطلب فى كل حالة مسن هذه الحالات .

كمية

ومن ثم ينخفض العرض ، وذلك مع افتراض ثبات العوامل الأخرى .

(٣) في حالة زيادة العرض - لأي سبب - ينخفض السعر ، ومن ثم يزداد كمية الطلب ، أما في حالة نقص العرض فيحدث العكس ، حيث يرتفع السعر وينكمش الطلب ، وذلك مع افتراض ثبات العوامل الأخرى .

(٤) إذا ارتفع السعر ، زادت الكمية المعروضة ، وقلت ^{الكمية} المطلوبة ، وإذا انخفض السعر زادت ^{الكمية} المطلوبة وقلت الكمية المعروضة . أي أن العلاقة بين السعر وكمية الطلب علاقة عكسية ، والعلاقة بين السعر والعرض علاقة طردية . (١)

وسعر التوازن هذا يقوم في الاقتصاد الرأسمالي على مبدأ الحرية الفردية المتاحة للجميع ، حيث يفترض أن يتمكن أى شخص من الدخول إلى السوق أو الخروج منه لذا فإنه يفترض لتحقيق سعر التوازن في السوق وجود المنافسة الكاملة ، ولا يكون لأى منتج أو مستهلك تأثير على السعر بل يتحدد السعر على ضوء الطلب الاجمالي والعرض الاجمالي ، ويسود السوق سعر توازنى موحد (٢) . وعلى ضوء سعر التوازن هذا يتحدد الحجم الأمثل

(١) د . على حافظ منصور ، د . محمد عبد المنعم عفر ، مبادئ الاقتصاد

الجزئى : ٢٨١ .

(٢) وقد شرط الاقتصاديون لتحقيق المنافسة الكاملة الشروط الآتية :- أولا كثرة البائعين والمشتريين ، بحيث لا يتمكن أى منتج أو مستهلك أن يؤثر على السعر بمفرده ، بل يتأثر السعر فقط بتصرف المنتجين في مجموعهم أو بتصرف المشتريين في مجموعهم . ثانيا : تجانس السلعة :- بحيث تكون السلع متجانسة تماما في نظر المستهلكين ، حتى يسود سعر واحد لهذه السلع ، وإذا رفع أحد المنتجين ثمن سلعته اتجه المستهلكون الى سلعة المنتج الآخر ، المماثلة تماما لسلعته في نظرهم . ثالثا : عدم وجود اتفاق بين المتعاقدين :- أى المنتجين أو المستهلكين لتحديد السعر أو الكمية المعروضة ونحو ذلك . رابعا : حرية الدخول والخروج :- بمعنى حرية الدخول لكل منتج يرغب في الدخول في أى مجال للانتاج أو الخروج منه . وكذلك حرية عوامل الانتاج في التنقل من صناعة إلى أخرى . خامسا : معرفة أحوال السوق : أى أن يكون كل من البائع أو المشتري على علم بالأسعار التى يعرضها البائعون والمشترون الآخرون وشروط البيع والشراء ، وأساليب الانتاج ، وأماكن عناصره ، ونحو ذلك .

للانتاج ، ويحصل المنتج على أقصى ربح ممكن أو تقل خسارته التي أدنى حد ممكن ، اذا تعادل لديه الايراد الحدى مع التكاليف الحدية ^(١) .
 الا أن سيادة المنافسة الكاملة في السوق أمر نادر ، ولا يتحقق تقريباً الا في أسواق المنتجات الزراعية بالنسبة لبعض المحاصيل الرئيسية وفى بعض أسواق المواد الأولية ومنتجات المناجم ^(٢) . أما عدا ذلك فان الموجود في الأسواق انما هو حالات من المنافسة غير الكاملة ، وهى تقع ما بين المنافسة الكاملة ، وبين الاحتكار الكامل . وهى تشمل عدة حالات ، يتمكن فيها المنتج الواحد أو عدد محدود من المنتجين من التأثير في ثمن السلعة المنتجة . ومن هذه الحالات ^(٣) :-

(١) المنافسة الاحتكارية : وهى تتميز بوجود عدد كبير من المنتجين الا أنه يوجد اختلافات بين السلع التى ينتجونها ، بحيث لا تعتبر سلعة المنتج الآخر بديلاً كاملاً لسلعته فى نظر المستهلك . وهى هذه الاختلافات قد تكون حقيقية ، وقد تكون اختلافات وهمية . والمنافسة الاحتكارية هذه هى التى تسود الأسواق غالباً .

== سادساً : عدم وجود تكاليف للنقل : بحيث يكون المنتجون على مقربة من بعضهم البعض ، حتى لا تؤدي تكاليف النقل الى تفاوت الأسعار . انظر تفاصيل هذه الشروط فى : د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٢٩٣ - ٢٩٧ ، د . على حافظ منصور ، د . محمد عبد المنعم عفر ، مبادئ الاقتصاد الجزئى : ٢٠٢ - ٢٠٥ .

(١) المقصود بالايراد الحدى هو : المقدار الذى يزيد به الايراد الكلى نتيجة زيادة المبيعات ببيع وحدة اضافية واحدة . أما التكاليف الحدية فهى : المقدار الذى تزيد به التكاليف الكلية ، اذا زاد الانتاج بوحدة اضافية واحدة . انظر : د . اسماعيل محمد هاشم ، د . عبد الرحمن يسرى ، أسس علم الاقتصاد : ٢٩٧ .

(٢) د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات

(٣) انظر تفصيل هذه الحالات فى : د . أحمد أبو اسماعيل ، أصول الاقتصاد : ٣٥٠ وما بعدها . د . محمد عبد المنعم عفر ، نحو النظرية الاقتصادية فى الاسلام (الاثمان والأسواق) : ٢٨٢ وما بعدها . د . محمد سلطان أبو على ، د . هناء خير الدين : الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٠ ، ٢١ .

(٢) منافسة القلة : حيث يكون هناك عدد قليل من المنتجين ، يؤثر عرض الواحد منهم فى العرض الاجمالى فى السوق ، ومن ثم يستطيع التأثير فى السعر . وهى حالة يسودها شىء من المنافسة وشىء من الاحتكار ، ومن ثم سميت (منافسة القلة) وقد تسمى (احتكار القلة) .

(٣) المنافسة الشائبة أو الاحتكار الشائى : حيث يتنافس بائعان فقط فى عرض السلعة .

(٤) الاحتكار التام :- وهو على النقيض من المنافسة التامة ، حيث يعرض منتج واحد سلعة ليس لها بديل فى السوق ، ولا يتمكن غيره من الدخول معه فى انتاج السلعة ، وبالتالي يتحكم فى السعر وفى كمية الانتاج . الا أن وجود الاحتكار التام فى السوق أمر قليل الحدوث هو الآخر مثله فى ذلك مثل المنافسة الكاملة .

وشكل السوق الموجود غالبا فى ظل نظام المشروعات الرأسمالية اما أن يكون شكل المنافسة الاحتكارية ، أو شكل احتكار القلة . فأكثر الصناعات الاستهلاكية وتجارة التجزئة وتجارة الخدمات ونحوها تقع ضمن شكل المنافسة الاحتكارية ، كما أن معظم أسواق المنتجات الصناعية والمنجمية تدخل ضمن احتكار الأقلية . (١)

ومما لا شك فيه أن سيادة المنافسة فى السوق أفضل بكثير من سيادة الاحتكار ، وأن الأسعار التى تتحدد فى السوق على ضوء المنافسة التامة وتفاعل قوى العرض والطلب بحرية - هى أسعار عادلة ومقبولة اقتصاديا . وذلك لما تؤدى اليه المنافسة من خفض الثمن وزيادة الانتاج وتحسين جودته وموافقته لرغبات المستهلكين وأذواقهم ، وبالتالي خفض تكاليف الانتاج وحسن

(١) د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٤٩١ ، د . محمد سلطان أبو على ، د . هناء خير الدين ، الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٠ .

استخدام الموارد . وهذا بعكس الاحتكار الذى من أهم عيوبه رفع السعر وخفض الانتاج ما أمكن وسوء استخدام الموارد الاقتصادية . (١)

ووجود الاحتكارات فى السوق ، مهما كانت درجة هذا الاحتكار ، يعنى أن المجتمع لا يصل الى حدود امكانياته الانتاجية ، وأن الحلول التى يتوصل اليها نظام الأسعار والتى يفترض أن تكون أمثل الحلول فى ظل المنافسة التامة ، لن تكون كذلك فى ظل الاحتكار بدرجاته المختلفة . (٢)

ومن أهم الآثار التى تترتب فى اقتصاد تسوده المنافسة الاحتكارية أو احتكار القلة ما يلى : (٣)

(١) نقص كمية الانتاج وارتفاع السعر : - فان المنتج فى ظل منافسة القلة أو المنافسة الاحتكارية يواجه منحني طلب غير تام المرونة ، مما

(١) انظر تفصيل مزايا المنافسة وعيوب الاحتكار فى : د . محمد عبد المنعم عفر ، السياسات الاقتصادية فى الاسلام : ٦٠ - ٦٣ . د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٤٣١ - ٤٣٨ . وهذا لا يمنع من وجود بعض العيوب فى المنافسة وبعض الحالات التى يكون الانتاج فيها فى ظل الاحتكار أفضل منه فى ظل المنافسة ، كما هو الحال فى منشآت انتاج الكهرباء والقوى المحركة داخل المدن مثلا .

(٢) د . محسون جلال ، مبادئ الاقتصاد : ٦/٢ ،

(٣) انظر تفصيل هذه الآثار فى : د . محمد سلطان أبوعلى ، د . هناء خير الدين ، الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٤١ وما بعدها ٢٥٢ وما بعدها . د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية تحديد أسعار السلع والخدمات : ٤٨٤ وما بعدها ، ٥١٠ وما بعدها . د . محمد عبد المنعم عفر ، النظرية الاقتصادية فى الاسلام (الأثمان والأسواق) : ٣١٦ وما بعدها ، ٣٢١ وما بعدها . وهذه الآثار تختلف نسبتها فى المنافسة الاحتكارية عن نسبتها فى احتكار القلة . حيث تعتبر نسبتها فى احتكار القلة أعلى منها فى المنافسة الاحتكارية .

يدعوه الى أن ينتج كمية تقل عن الكمية التي يمكن انتاجها فى ظل المنافسة الكاملة و يبيع بسعر أعلى من سعر المنافسة الكاملة أيضا ليحقق أرباحا اضافية تزيد عما يمكن تحقيقه فى ظل المنافسة التامة .

(٢) ارتفاع تكاليف ترويج المبيعات :- يقوم المنتجون فى ظل منافسة القلة والمنافسة الاحتكارية أيضا بحملات واسعة لترويج مبيعاتهم وكسب أسواق جديدة لها على حساب منافسيهم ، وذلك عن طريق الاعلان والدعاية أو عن طريق تغيير تصميم السلعة وتغيير شكلها أو تغيير بعض خصائصها وتطويرها وتمييزها عن غيرها . ولما كانت هذه النفقات التى تصرف لهذه الحملات أعلى من مقدار الزيادة فى اشباع المستهلكين نتيجة لهذه الدعاية ، لذا تعتبر هذه الزيادة فى نفقات الترويج ضياعا للموارد وسوء استخدام لها وأيضافانه غالبا ما تقابل حملات الدعاية هذه اجراءات مماثلة من قبل المنشآت الأخرى المنافسة ، مما يجعل هذه الاجراءات ليست ذات فائدة ، ويتحقق الضرر بفقد الموارد ، وزيادة تكاليف السلعة .

(٣) تعدد أصناف المنتجات :- فى ظل المنافسة الاحتكارية أو منافسة القلة تكثر أصناف المنتجات وتنوع ، وتختلف من حيث الجودة والسعر ، وقد يكون فى هذا التعدد مصلحة للمستهلك لأن الفرصة تكون متاحة أمامه للاختيار بين الأنواع المختلفة ، فيختار النوع الذى يناسبه والسعر الذى يقدر على دفعه . الا أن كثرة الأصناف والتصميمات قد تؤدى الى ارباك المستهلك ، وتصبح مهمة الاختيار بين هذه الأصناف معقدة وشاقة وأيضا فانه ليس كل مستهلك لديه المعرفة والقدرة على التمييز بين الأصناف والأشكال المختلفة ومعرفة خصائص كل شكل ، مما قد يجعله يدفع سعرا أعلى فى صنف ليس أفضل جودة من غيره من الأصناف ذات السعر الأدنى . وأيضا فان كثيرا من التصميمات الجديدة والتحسينات والتغييرات التى تطرأ على السلعة المنتجة لتمييزها عن غيرها أو لظهورها

فى صورة جديدة - كثيرا من هذه التغييرات فى الشكل فقط وليسست ذات فائدة حقيقية ، ومن ثم تعتبر الجهود والنفقات التى بذلت فى ذلك جهودا ضائعة وموارد مبددة .

وبالاضافة الى العيوب والآثار التى تحدثها أشكال الاحتكار السائدة فى السوق الرأسمالية فان الاقتصاد الرأسمالى يواجه أيضا عددا من العيوب الأخرى حتى وان طبق فى شكله المثالى ، فمن ضمن هذه العيوب مثلا توجه المنتجون الى انتاج السلع ذات الطلب الفعال ، أى الطلب الذى تعززه قدرة شرائية لدى الأفراد ، وهذا يعنى تفضيلهم لانتاج السلع الكمالية التى ترغب فيها الطبقة الغنية وهم القلة ، وانصرفهم عن انتاج السلع الضرورية للمجتمع ، وخاصة السلع التى يحتاجها الفقراء . وأيضا فانه فى ظل الحرية التامة قد يعتمد المنتجون الى اتلاف ما انتجوه ، لرفع أسعار منتجاتهم ، أو للمحافظة على سعرها المرتفع . وكذلك فان الاقتصاد الرأسمالى عرضة لحدوث الأزمات والتقلبات الاقتصادية الدورية من تضخم وكساد باشكالهما المختلفة ، ونحو ذلك من العيوب والآثار التى تصاحب الاقتصاد الرأسمالى القائم على المنافسة والحرية التامة دون ضوابط . (١)

وقد تقدم من خلال المباحث السابقة القول بأن السوق الاسلامية تقوم على الحرية ، وأن الأسعار تنشأ من خلال تفاعل قوى العرض والطلب داخل السوق . الا أن مفهوم الحرية والمنافسة يختلف فى النظام الاسلامى عنه فى النظام الرأسمالى . وفى الاسلام تتم المحافظة على الحرية الفردية وعلى حرية السوق ، اذا لم تتجاوز هذه الحرية حدود التشريعات الواجب تطبيقها

(١) انظر : محمد عبد المنعم عفر ، الاقتصاد الاسلامى (٣) : الاقتصاد الجزئى : ٤١٥ وما بعدها . د . محمد عمر شبرا ، النظام الاقتصادى فى الاسلام ، مجلة المسلم المعاصر ، عدد : ١٥ / ص ٦٦ وما بعدها .

ومن أهم التشريعات الإسلامية في شأن السوق منع الغش والدعاية الكاذبة والاحتكار والضرر بصفة عامة ، وتأمين الضروريات والحاجات الأساسية للمجتمع ونحو ذلك . وإذا تجاوزت الحرية الفردية هذه الحدود ، كان من حق الدولة أن تتدخل وتعمل على منع هذا التجاوز ، وقد ذكر فيما سبق أن من أهم صور تدخل الدولة في السوق للمحافظة على المنافسة - بالإضافة الى منع التعامل بالربا والغش والغرر والنجش ونحو ذلك - العقود المحرمة - أن تعمل على منع الاحتكار ، وإجبار المحتكر على البيع والتسعير عليه بسعر السوق دون أن تسمح له بالتحكم في عرض السلعة أو في سعرها .

وهذا كله بخلاف التطبيق العملي للحرية الفردية في النظام الرأسمالي الذي أدى الى انحراف نظام السوق ، ونشوء الاحتكارات بصورها المختلفة وذلك بسبب حرص النظام الرأسمالي على المحافظة على الحرية الفردية وإطلاقها وعدم تقييدها الا في نطاق ضيق . وإن كان هذا لا يعنى أن الأنظمة الرأسمالية تمتنع على الإطلاق عن التدخل في سير الأمور الاقتصادية وتترك للاحتكارات حرية القيام والتحكم في الأسواق ، بل اننا نجد أن الحكومات الرأسمالية تقوم ببعض الجهود للمحافظة على المنافسة وتقليل سيطرة الاحتكارات ، إلا أن هذه الجهود جميعها تتم في إطار المحافظة على الحرية الفردية باعتبارها القاعدة الرئيسية داخل هذا النظام ، واعتبار هذه الجهود استثناء من القاعدة وحلولا مؤقتة لمعالجة الخلل الطارئ ، مما يجعلها اجراءات غير فعالة ، حيث لم يزل الاحتكار بصورة المختلفة قائما ومسيطرا داخل هذه الأنظمة . (١) سواء أكان في صورة انفراد منتج أو عدد محدود من المنتجين بعرض السلعة أم كان في صورة اتحاد المنتجين فيما بينهم والتحكم في عرض السلعة وفي سعرها .

(١) د . محمد عبد المنعم عفر : السياسات الاقتصادية في الإسلام : ٦٤ ،

أصول الاقتصاد الإسلامي : ٢٦٦/١ .

ومن بين الاجراءات التى تقوم الحكومات الرأسمالية بها لمنع قيام الاحتكار والسيطرة على الهيئات الاحتكارية (١) أن تعمل على تقييد تكوين الاحتكارات عن طريق اصدار القوانين والتشريعات التى تمنع الاتفاقات الاحتكارية فى الصناعة والتجارة ونحوها ، وكذلك قد تعمل هذه الحكومات على تأييد تكوين الهيئات التعاونية وتقويتها بحيث تتمكن من مناهضة الوحدات الكبرى الاحتكارية . وأيضاً فإن هذه الحكومات قد تعمل على أن تصبح مساهمة فى الهيئات الاحتكارية حتى تتمكن عن طريق عضويتها فى مجلس الادارة ونحوه من السيطرة على هذه الهيئات بل قد تقوم الدولة بالتدخل فى السوق كمنافس لهذه الهيئات نظراً لما تملكه من امكانيات كبيرة لا تتوفر عادة لدى الأفراد ، وأخيراً فقد تلجأ بعض الحكومات الرأسمالية الى اتباع أسلوب التأميم للمشروعات الاحتكارية الكبرى لمنعها من اساءة استخدام سلطتها ، سواء بالتحكم فى الأثمان والسيطرة على الجهاز الحكومى وتوجيه السياسة أو الاعلام أو نحو ذلك .

ولا شك أن هذه الاجراءات ونحوها لا يمكن أن تؤدى دورها فى حالة قيام الاقتصاد ابتداءً على روح الحرية الفردية والمنافسة المطلقة وفى حالة غياب القيم والأخلاق والمثل العليا ، فإذا أفلت الفرد من رقابة الدولة لم يكن له من داخله رقيب .

(١) انظر: د . أحمد عباس عبد البديع ، تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة : ١٩٣ .

التفريق بين الاحتكار في الاسلام والاحتكار في الأنظمة الاقتصادية الوضعية : =====

لاشك أن مفهوم الاحتكار في الاسلام يختلف عن مفهومه في بقية الأنظمة الاقتصادية ، فقد تبين من دراسة الاحتكار هنا أن المراد به هو الانفراد بعرض السلعة والقدرة على التأثير في السعر ، فإذا انفراد منتج واحد بعرض السلعة كان هذا (احتكاراً كاملاً) وإذا كان عدد ... المنتجين قليلاً ويستطيع الواحد منهم أن يؤثر في السعر كان هذا (احتكاراً القلة) . أما في الاسلام فقد تقدم أن المقصود بالاحتكار هو : " امسك ما يحتاج اليه ، وحصول الضرر على العامة من ذلك " وعليه فإن مجرد الانفراد بعرض السلعة أو الانفراد بشرائها لا يعتبر هذا احتكاراً محرماً في ذاته ، بل ان الاحتكار المحرم هو أن يعتمد المنتج ونحوه الى امسك السلعة أو التقليل من عرضها ، حتى يرتفع سعرها ، ويحصل الضرر على الناس بسبب عدم وصول السلعة اليهم ، أو وصولها بسعر مرتفع (٢) . لكن اذا باع المنتج الوحيد سلعته دون أن يمسك انتاجه أو يقلل من عرضه ، لم يكن محتكراً بالمعنى الاسلامي ولم يصح للدولة أن تتدخل في عمله ، حتى وان باع بسعر مرتفع ليس له من سبب الا أن الكمية المعروضة قليلة دون أن يكون له يد في تقليل العرض ، لأن السعر المرتفع حينئذ يكون بسبب قلة الموجود من السلعة ، وهذا سيدعو غيره من المنتجين الى الدخول في انتاج هذه السلعة ، ومشاركة المنتج في أرباحه العالية ، فيكثر الانتاج ويعود السعر طبيعياً . أما ان امسك المنتج سلعته أو قلل من عرضها ليرفع سعرها كان هذا احتكاراً بالمعنى الاسلامي ، سواء كان منتجاً وحيداً ، أو يشترك معه في الانتاج عدد قليل أو كثير من المنتجين ، فالاسلام لم ينظر في تحديد معنى الاحتكار الى عدد المنتجين من حيث القلة أو الكثرة ، ولكنه ينظر الى أعمال

(١) انظر : د . محمد عبد المنعم عفر ، يوسف كمال ، أصول الاقتصاد الاسلامي :

٢٧٥ / ١ :

(٢) د . علي عبد الرسول ، المبادئ الاقتصادية في الاسلام : ١٠٣ ، ١٠٤ .

المنتجين أنفسهم وتصرفاتهم ، فإذا كانت تؤدي الى إلحاق الضرر بعموم الناس ورفع السعر عليهم منعوا من ذلك . فهذه الأعمال والتصرفات هي التي ينبغي يحاسبون عليها ، لأنها بسبب منهم وتدخل ، أما القلة والكثرة فليست بسبب منهم فلا يحاسبون عليها ، فلا يصح أن يعتبر المنتج آثماً لمجرد كونه المنتج الوحيد لهذه السلعة ان كان يؤدي انتاجه على الوجه المطلوب .

لكن لو فرض أن الانفراد بالانتاج أو البيع أو نحو ذلك كان بسبب من المنتج نفسه أو بسبب تدخل من غيره كالدولة مثلاً . فما حكم ذلك في الإسلام ؟ وما هو دور الدولة في مثل هذه الحالة ؟

يصح القول للإجابة على هذا السؤال ان الانفراد بالانتاج ان كان بسبب من المنتج وذلك بأن يعمل على منع غيره من الدخول معه في انتاج سلعته بأي وسيلة كان هذا المنع ، مثل أن يحول بينه وبين الحصول على المواد الخام ، أو بواسطة السيطرة على الأسواق ، أو بواسطة سياسة الإغراق ومحاربة المنافس داخل السوق والقضاء عليه ، ونحو ذلك . فإذا كان الأمر كذلك فإنه يعتبر في نظر الإسلام ظلماً محرماً وضراً تجب إزالته ، وغالباً ما يعمل المنتج الوحيد إذا انفرد بعرض السلعة ، على التحكم في عرض سلعته والتقليل من انتاجها قدر الامكان حتى يصبح في مستوى أقل من طلب السوق ليرفع السعر ويحصل على أقصى ربح ممكن ، وهذا من الاحتكار المحرم في الإسلام ، وعلى الدولة حينئذ أن تعمل على منع مثل هذا التصرف بالاجراءات الممكنة ، وأن تعمل على توفير المنافسة في السوق وتسهيل الطريق أمام المنتجين الراغبين في الدخول في هذا المجال . (١)

أما إذا كان الانفراد بعرض السلعة بسبب من الدولة ومساعدة منها فإنه ان كان فيه مصلحة عامة وحقيقية فلا بأس فيه ، وذلك أن بعض أنواع الصناعات

(١) د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الإسلامي مفاهيم ومركبات : ٧٨ .

يكون تفرد منتج واحد أو عدد قليل من المنتجين أفضل من المنافسة التامة وذلك نحو مشروعات المرافق العامة ، كالمياه والكهرباء والمواصلات ونحوها حيث أن طبيعة هذه المشروعات لا تحتل قيام منافسة ، وللمحد من الاسراف فى استخدام الموارد . ففى مثل هذه الحالات يصح أن تخصص الدولة لأداء هذه الخدمة مؤسسات معينة ، وتمنع الآخرين من الدخول فى هذه الصناعة ، الا أنه يلزم حينئذ أن تضع الدولة القيود والقوانين التى تضمن بموجبها أن يحصل الأفراد على الخدمة المناسبة بالثمن العادل ، فتضجع الدولة لهذه المؤسسات سعرا عادلا يتيح لها الاستمرار فى أداء الخدمة ويمنعها من تحقيق أرباح اضافية عالية ، لم يكن لها من سبب الا منع الآخرين من الدخول معها فى المنافسة . (١)

والتسعير فى مثل هذه الحالة ليس من قبيل التسعير المحرم ، الذى امتنع الرسول صلى الله عليه وسلم عن فعله ، لأن التسعير انما يكون ممتنعا ومحرم اذا كانت السوق حرة والسعر قد تحدد على ضوء المنافسة وتفاعل قوى العرض والطلب ، أما فى مثل هذه الحالة فان السوق ليست حرة والمنافسة قد ألغيت ، فاذا قلنا بجواز الغاء المنافسة فى مثل هذه الحالات للمصلحة العامة ، قلنا بجواز التسعير لعدم تحقق شرط النهى عنه .

أما اذا لم يكن فى الانفراد بالانتاج والبيع مصلحة عامة ، فان مساعدة الدولة لهذا العمل وموافقتها عليه ومنع الغير من المنافسة من غير مصلحة عامة ، ظلم لا يجوز ، ومن أمثلة هذا النوع الامتيازات التى تمنح لبعض الأفراد لتوريد سلعة أو تصديرها أو استغلال مورد ونحو ذلك ان لم يكن فيه مصلحة عامة .

وقد ذكر ابن تيمية حالة حصر البيع أو الشراء فى فرد أو طائفة

(١) د . اسماعيل هاشم ، د . عبد الرحمن يسرى ، أسس علم الاقتصاد :

معينة ، ومنع غيره من منافسته ، وذكر أن هذا ظلم لا يجوز . جاء في الفتاوى قوله : " وأما إذا ضمن الرجل نوعا من السلع على أن لا يبيعها الا هو (١) فهذا ظلم من وجهين : من جهة أنه منع غيره من بيعها ، وهذا لا يجوز . ومن جهة أنه يبيعها للناس بما يختار من الثمن فيغليها . . . " (٢) وذكر ابن تيمية أيضا أنه لو فرض حدوث مثل هذه الحالة فإن التسعير هنا واجب بلا تردد عند أحد من العلماء ، لأن الواجب رفع الظلم وإذا لم يمكن رفعه كله فيدفع الممكن منه ويسعر عليه بسعر المشل . (٣)

دور الدولة في النظام الرأسمالي في تحديد الثمن : =====

ذكر فيما سبق أن الأسعار في النظام الرأسمالي تتحدد في السوق على ضوء تفاعل قوى العرض والطلب عند النقطة التي يتعادل فيها الطلب مع العرض وبطريقة آلية بواسطة جهاز الثمن . الا أن تحقيق هذا التعادل وبطريقة آلية أصبح موضوع تشكك من الاقتصاديين الرأسماليين وخصوصا في بعض الفترات التي يعجز فيها جهاز الثمن عن تحقيق التعادل المطلوب ، مما يدعو الحكومة الى التدخل في هذه الحالات وان كان هذا التدخل مخالفا للنظرية الرأسمالية من حيث الأساس ، حيث انها تقوم على الحرية وعدم التدخل ، الا أنها حالات أصبحت موجودة ومعترفا بها كحالات

(١) المقصود من قوله : ضمن الرجل نوعا من السلع . . . أي التزم وضمن قبل الدولة أن يوفر هذه السلعة ويقوم ببيعها للناس ، على أن تمنع الدولة غيره من بيعها ، وذلك في مقابل مبلغ معين يقوم بدفعه للدولة ، وقد يكون من غير مقابل .

(٢) الفتاوى : ٢٩ / ٢٥٣ ، ٢٥٤ . وانظر في هذا المعنى الجزء نفسه صفحة : ٢٣٨ وفيه تسمية المتضمن هذا محتكرا . باعتبار ان عمله هذا يؤدي الى الاحتكار واغلاء السعر .

(٣) الحسبة : ٢٣ ، ٢٤ ، الفتاوى : ٢٨ / ٧٧ ، الطرق الحكيمة : ٣٥٦ ، ٣٥٧ . وانظر : ماتقدم في مبحث التسعير ص (٤٦٦)

استثنائية . (١)

ومن أهم الأسباب التي تدعو الحكومات فى الأنظمة الرأسمالية للتدخل فى جهاز الثمن هو محاولة الحد من ارتفاع أسعار بعض السلع الضرورية محافظة على تكاليف المعيشة ومساعدة للمستهلكين فى الحصول عليها بأسعار معقولة ، وسبيلها فى ذلك تخفيض ثمن السلعة ، بأن تحد له حداً أعلى وتمنع من الزيادة عليه . وقد يكون تدخل الحكومة ليس لغرض حماية المستهلكين ولكن لدعم بعض المنتجين خاصة الزراعيين ، وذلك بضمان حصولهم على ثمن معين لسلعتهم ، لأجل ضمان مستوى معين من الدخل لهم ، لانخفاض مستويات دخولهم بالنسبة لغيرهم من المنتجين فى قطاعات الاقتصاد الأخرى .

وتدخل الحكومة فى جهاز الثمن بصفة عامة ، قد يكون فى صورة مباشرة ، وقد يكون فى صورة غير مباشرة . وبيان ذلك فيما يلى (٢) :-

(١) التدخل المباشر (التسعير الجبرى) :- وذلك بأن تحدد الدولة للسلعة المراد تسعيرها ثمناً معيناً ، وتمنع من بيعها بأكثر من السعر المحدد لها . والتدخل فى هذه الحالة إما أن يكون لمصلحة المستهلكين ، وإما أن يكون لمصلحة المنتجين .

(١) د . محمد سلطان أبوعلى ، د . هناء خير الدين ، الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٦٣ .

(٢) انظر تفصيل ذلك فى : د . محسون جلال ، مبادئ الاقتصاد : ٣ / ٧١ ، د . اسماعيل هاشم ، د . عبد الرحمن يسرى ، أسس علم الاقتصاد : ٣٨٠ ، د . محمد سلطان أبوعلى ، د . هناء خير الدين ، الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٥٥ ، د . سامى خلّس ، النظرية الاقتصادية ، أسعار السلع والخدمات : ٥١٧ ، د . محمد عبد المنعم عفر ، نحو النظرية الاقتصادية فى الاسلام (الأثمان والأسواق) : ٣٦٤ ، د . على حافظ منصور ، د . محمد عفر ، مبادئ الاقتصاد الجزئى : ٢٩٢ ، د . عبد العزيز مرعى ، الاقتصاد المعاصر : ٣٧٨ .

والتدخل فى الأسعار لمصلحة المستهلكين ، يكون عادة اذا كانت السلعة ضرورية لهم ، لمساعدتهم فى الحصول عليها بأسعار مقبولة ، أو فى حالة حدوث زيادة مفاجئة فى الطلب أو نقص شديد فى العرض ، وقد يكون التدخل منعاً للاستغلال اذا كان البائعون يتجاوزون الأسعار المعقولة .

والسعر الجبرى فى مثل هذه الحالة لا بد وأن يكون دون سعر التوازن ، وبالتالي وطبقا لقوانين العرض والطلب لا بد أن تزداد الكمية المطلوبة عند هذا السعر وتقل الكمية المعروضة . وعلى الدولة حينئذ أن تعمل على زيادة الكمية المعروضة بما يتناسب والسعر المقرر ، وذلك بأن تدفع اعانة للمنتجين ليزيدوا من انتاجهم ، حتى يتعادل العرض مع الطلب وتعتبر هذه الاعانة هى الفرق بين السعر العادى الذى تحدده قوانين العرض والطلب دون تدخل الحكومة ، وبين السعر الجبرى ، وبذلك تبقى كمية الانتاج ثابتة دون أن يؤثر عليها السعر الجبرى بانقاصها . وقد لا تدفع الحكومة اعانة للمنتجين ، وتعالج مشكلة الفرق بين العرض والطلب بتقنين توزيع الكمية الموجودة عن طريق البطاقات أو ما يعرف بنظام الحصص حتى تضمن الحكومة عدم عودة السعر للارتفاع مرة ثانية نتيجة زيادة الطلب وتضمن أيضا عدالة توزيع الكمية المتوفرة حتى لا يختص بها البعض دون الآخرين . الا أن الكمية المعروضة تبقى هنا دون نسبة الطلب عليها، وهذا يعنى أن الأفراد يحصلون فى ظل نظام الحصص على كمية أقل من الكمية التى يرغبونها (١) . ومشكلة نظام الحصص تكمن فى ايجاد الجهاز الادارى ، الذى يمكنه القيام بهذه المهمة ، وفى تحديد حاجة كل شخص الى السلعة ومعرفة مقدار هذه الحاجة . وأيضا فان نشوء السوق السوداء يعتبر أمرا ملازما غالبا للسعر الجبرى ونظام الحصص ، وذلك نتيجة لأن الكمية

(١) د . سامى خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات

المطلوبة تفوق الكمية المعروضة ، مما يؤدي الى وجود الرغبة لدى البائعين في رفع السعر ، ويقابلها رغبة لدى المشتريين في الحصول على كمية أكبر من هذه السلعة وبسعر أعلى ، وبالتالي تباع السلع في السوق السوداء بسعر أعلى من السعر الجبري . (١)

أما اذا كان التدخل لدعم المنتجين فان السعر المفروض حينئذ يكون أعلى من سعر التوازن ، وغالبا ما يحدث مثل هذا التدخل في أسعار المحاصيل الزراعية ، والتي تشكل المصدر الرئيسي لدخل الأغلبية ، والتي تكون الكمية المعروضة منها أعلى من نسبة الطلب عليها مما يؤدي الى خفض سعرها ونقص دخول أصحابها ، لو تركت أسعارها تتحدد على ضوء قوانين العرض والطلب . فحينئذ تتدخل الحكومة بفرض سعر جبري يتحدد عند مستوى أعلى من السعر العادي أي سعر التوازن . الا أن هذا السعر الجبري قد يؤدي تحت قوانين العرض والطلب الى زيادة الكمية المعروضة ونقص الكمية المطلوبة ، وبالتالي وجود فائض في العرض قد يتسبب في خفض السعر ثانية ، وخاصة اذا كان الارتفاع في السعر الجبري كبيرا . وتحاول الحكومات حينئذ أن تعالج هذه المشكلة بأن تقوم بتحديد الكمية المنتجة . ففي أسعار المحاصيل الزراعية تحدد المساحة المزروعة من السلعة التي جرى تسعيرها ، بما يتفق ومقدار الطلب عليها . وقد تقوم الحكومة بشراء الكمية الفائضة وتخزينها وتحمل نفقات الشراء والتخزين حينئذ . (٢)

(١) د . محمد سلطان أبو علي ، د . هناء خير الدين ، الأسعار وتخصيص الموارد : ٢٦٣ وما بعدها ، د . سامي خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٥٢٠ وما بعدها .

(٢) قد تعتمد بعض الحكومات الرأسمالية في بعض الأوقات ، الى اتلاف الكمية الفائضة من الانتاج ، بأن تقوم بحرقها أو القائها في البحر مثلا ، حتى لا يتسبب هذا الفائض في خفض السعر . انظر : د . سامي خليل ، النظرية الاقتصادية ، تحديد أسعار السلع والخدمات : ٥٢٤ .

(٢) التدخل غير المباشر :- وذلك بأن تعمل الدولة على التأثير في الأسعار بخفضها أو رفعها ، لكن ليس بالطريق المباشر أى التسعير الجبرى ، وإنما بطريق غير مباشر ، ومن أمثلة هذا التدخل ما يلى :-

(أ) الضرائب غير المباشرة : وذلك بأن تفرض الدولة ضريبة على الانتاج ، وهذه الضريبة تتوزع عادة على المنتج والمستهلك ، بنسب تحددها مرونة كل من الطلب والعرض الخاصين بالسلعة . وهذه الضريبة تزيد فى تكاليف الانتاج مما يؤدى غالبا الى نقص الكمية المنتجة وزيادة فى السعر ، وبالتالي النقص فى مقدار الطلب عليها . وتقوم الحكومة بفرض ضرائب الانتاج للحد من الاستهلاك فى بعض السلع وخاصة الكمالية منها ، وقد يكون هدفها الحصول على إيرادات تحتاجها لتمويل ميزانيتها .

(ب) الإعانات :- وذلك بأن تدفع الحكومة لمنتجات بعض السلع الضرورية أموالا ، وذلك بهدف التقليل من تكاليف إنتاجها وحصول الناس عليها بسعر معتدل ، أو للتقليل من خسارة المنتج ومساعدته على الاستمرار فى الانتاج . وتأثير الإعانات على السعر على العكس من تأثير الضرائب ، لأنها تؤدى الى خفض التكاليف ، وزيادة الكمية المعروضة وخفض السعر .

وبالنظر فى هذه الاجراءات التى تتخذها الدول الرأسمالية للتأثير فى الأسعار وعلى ضوء دراسة الأسعار فى السوق الاسلامية ، يمكن القول بأن وضع الحكومة لسعر جبرى يخالف سعر السوق هو أمر ممتنع فى الاقتصاد الاسلامى سواء أكان هذا السعر بالزيادة عليه أم بالنقص منه . فالسعر الذى يتحدد فى السوق على ضوء الكمية المعروضة من السلعة ومقدار الطلب عليها يعتبر فى نظر الاسلام سعرا عادلا ، ومحاولة الدولة للانقاص منه ظلم وحرام . لذا فإن التسعير الجبرى بخفض السعر وما يرافقه من سيطرة ادارية ونظام توزيع خاص يعتبر

أمر لا غيا في السوق الإسلامية .

لكن اذا رأت الحكومة أن تعمل على خفض السعر ومساعدة المستهلكين في الحصول على حاجاتهم الأساسية بأسعار منخفضة عن طريق دفع الامانات للمنتجين ، للتقليل من تكاليف الانتاج والبيع بسعر أقل من سعر التكلفة ، فهذا الأمر لا بأس به ، وليس فيه مخالفة لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم في شأن التسعير ، وهو أمر لا ظلم فيه للمنتجين ، لأنهم يجمع بين مصلحة المنتجين ومصلحة المستهلكين ولا بد أن يراعى في الاعانة حينئذ أن تسد الفرق بين سعر السوق قبل الاعانة ، وبين السعر بعد الاعانة الذي تختاره السلطة للمستهلكين .

أما اذا كان التسعير وتقنين توزيع الكمية المعروضة لظروف طارئ كال حرب مثلاً حيث تقل الكمية المعروضة ولا يمكن زيادتها لظروف الحرب وقد لا يتمكن البعض من الحصول على حاجاتهم الضرورية من بعض السلع ، فهذه حالة استثنائية ، والقاعدة الشرعية المعمول بها في الاسلام أن " الضرورات تبيح المحظورات " وأن " الضرورة تقدر بقدرها " (١) فإذا زالت هذه الظروف الطارئة ، زالت الضرورة وزالت حينئذ الحاجة الى التسعير ، وتعود السوق الإسلامية الى عملها الطبيعي على ضوء الحرية الممنوحة لها في حدود تعاليم الاسلام الشرعية .

أما بالنسبة لتدخل الحكومة غير المباشر فقد تقدم أنه اما أن يكون في صورة ضرائب انتاج أو في صورة اعانات . فان كان في صورة اعانات ، فقد تقدم أن اعطاء الحكومة اعانات للمنتجين لتخفيض الأسعار أمر لا بأس به ، بل هو أمر مستحسن ومطلوب في حدود امكانيات الدولة . أما بالنسبة للضرائب ، فان الدولة في الاسلام

(١) انظر: السيوطي ، الأشباه والنظائر : ٨٤ .

ملزمة باتباع منهج محدد في فرض الضرائب في أموال الناس ويلزمها
حينئذ التقيد به ، وليس من حق الدولة التوسع في فرض الضرائب
بحسب ما تراه . (١)

(١) انظر ما تقدم في مبحث الضرائب في الاسلام ص (٢٧٨)

(ب) السوق فى الاقتصاد الاشتراكى :-
=====

فى النظم الاشتراكية لا تتحدد الأثمان تلقائيا من خلال السوق وحسب ظروف العرض والطلب ، كما هو الحال فى النظام الرأسمالى ، وإنما تتحدد الأسعار بقرارات مركزية تصدرها هيئات التخطيط ، لأن ملكية وسائل الانتاج تعود للدولة ، فهى التى تحدد الكمية المنتجة ، وهى التى تحدد السعر الذى تباع به . فنظام السوق وحرية المنافسة لا تتوفر فى الأنظمة الاشتراكية . (١)

ولا شك أن هيئات التخطيط تلتزم - وهى تحدد الأسعار - باعتبارات وقواعد مهمة حتى يكون السعر مقبولا من الناحية الاقتصادية (٢) ، ومن أهم هذه القواعد أن يكون ثمن السلعة أعلى من تكاليف انتاجها ، حتى يتمكن المشروع من مواصلة انتاجه ، وأن يكون هناك توازن وتعادل بين مجموع قيم السلع المعروضة . الا أن الدولة قد تخفض أسعار بعض السلع الضرورية دون مستوى تكاليف انتاجها ، مع دعم واعانة انتاج هذه السلع لبقائه واستمراره ، كما أنها قد ترفع أسعار بعض السلع الاستهلاكية ، عن طريق ضرائب الانتاج المرتفعة ، وذلك للحد من استهلاكها .

وقد وجهت عدة انتقادات الى نظام الأثمان فى الأنظمة الاشتراكية ، منها أن هذه الأثمان تحدد بطريقة مركزية تحكمية ، دون مراعاة للعلاقة بين الكمية المعروضة من السلع ومقدار الطلب عليها

(١) تعمل قوانين العرض والطلب فى الأنظمة الاشتراكية فى تحديد أسعار بعض المنتجات الزراعية ، حيث يسمح للمزارع الجماعية (الكلوخوزات) أن تباع جزءا من انتاجها للجمهور مباشرة من غير تحديد للسعر ، وأيضا فان فائض المزارع التى تخصص للاستهلاك الشخصى يباع فى السوق .

(٢) د . عبد العزيز موعى ، الاقتصاد المعاصر : ٣١٢ .

وبالتالى فان الثمن لا يعبر عن القيمة الحقيقية للسلعة ، ولا يمكن بواسطته تقييم المشروعات ، ومعرفة الكفاءة فى استخدام الموارد (١) . ومما يدل على أن تحديد الأثمان فى النظام الاشتراكى لا يعبر عن السعر الحقيقى للسلعة انتشار السوق السوداء حيث تباع بعض السلع فيها بأضعاف السعر الحكومى كما أن أسعار بعض السلع الزراعية التى تسمح الدولة لأصحاب المزارع الجماعية ببيعها فى السوق تبلغ أضعاف السعر الحكومى . وفى بعض الاحصائيات بلغ سعر التفاح مثلاً فى السوق الحرة عشرة أمثال سعر الحكومة ، وثمن الزبد خمس عشرة مرة ، واللبن عشرين مرة . . . (٢) بل لقد توجه الانتقاد الى نظام الأثمان فى الأنظمة الاشتراكية من قبل الاشتراكيين أنفسهم ، وذكروا أن أثمان سلع الانتاج تتحدد عند مستوى أقل من قيمتها الحقيقية ، وأن أثمان سلع الاستهلاك تتصف بالجمود وعدم المرونة ، وعدم القدرة على ملاحقة الأوضاع المتغيرة للانتاج والاستهلاك ، مما دعاهم الى القول بالاسترشاد بنظام السوق فى تحديد الثمن . (٣)

وقد ذكر الدكتور أحمد جامع - بعد أن عدد الانتقادات المتوجهة الى نظام الأثمان فى المجتمع الاشتراكى من قبل الاشتراكيين أنفسهم - ذكران نتيجة هذا كله هو أن يعلم أن الاقتصاد الاشتراكى المتقدم يتحتم عليه ترك اقتصاد التخطيط والأخذ بجهاز السوق . (٤)

والذي يهم هنا ليس هو ذكر الصعوبات التى يتعرض لها

(١) د . أحمد جامع ، الأثمان فى الاقتصاد الاشتراكى ، مجلة مصر المعاصرة ، عدد (٣٣٨) سنة ١٩٦٩ م ، ص ٨٥٠ . د . رفعت العوضى ، نظرية التوزيع

١٦٣ :

(٢) د . عبد العزيز مرعي ، الاقتصاد المعاصر : ٣١٦ .

(٣) د . أحمد جامع ، الأثمان فى الاقتصاد الاشتراكى ، مجلة مصر المعاصرة ، عدد

٣٣٨ سنة ١٩٦٩ م ، ص ٨٥٢ :

(٤) المرجع نفسه : ٨٧٧ .

الاقتصاد الاشتراكي في تخطيط الأسعار ، أو في الاقتصاد عامة كالبيروقراطية وانعدام الحافز مثلا (١) ، كما لا يهم أيضا الدفاع عن الاقتصاد الاشتراكي وإثبات قدرته على إيجاد التوازن بين العرض والطلب في مجال الأسعار أو محافظته على الموارد . بل الذي يهم هنا هو البحث في أساسيات هذا النظام والذي يقوم على تملك وسائل الإنتاج للدولة ، والتحكم في الانتاج والاستهلاك ، وبالتالي في الأسعار المعلنة . وهو مبدأ يرفضه الاقتصاد الاسلامي . فالملكية الفردية لوسائل الإنتاج أو غيرها مبدأ ثابت في الاقتصاد الاسلامي ، اذا تمت في إطار تعاليم الاسلام الشرعية . كما أن نزع الملكية من يد صاحبها بغير وجه حق شرعي أمر يرفضه الاسلام أما التحديد المركزي للأسعار فإلى جانب المشاكل العديدة التي تعترض هيئة التخطيط ، والتي اعترف بها الاشتراكيون أنفسهم والتي تقدم ذكر بعضها تجد أن هذا التسعير يقوم في الأصل على مبدأ سيطرة الدولة وتملكها للوسائل الإنتاج وهو مبدأ غير شرعي ، والا سلام يرفضه من أساسه . بل لقد ^{ذكر} الاسلام النهي عن التسعير المركزي بصفة خاصة ، حيث تتحدد الأسعار في الاقتصاد الاسلامي على ضوء قوانين العرض والطلب وحرية السوق في إطار القيم والتعاليم الاسلامية . وبالتالي لا يوجد هناك نقطة التقاء أو مقارنة بين الاقتصاد الاشتراكي والاقتصاد الاسلامي في مجال حرية السوق ونشوء الأسعار .

(١) انظر ما يأتي في مبحث التخطيط ص (٥١١)

(٢) انظر ما يأتي : ص (٦٠٦)

رابعاً : دور الدولة في الاسلام في تخطيط النشاط الاقتصادي :-

تقدم القول بأن دور الدولة في السوق قد يتخذ عدة أساليب تتدرج من حيث نسبة تأثيرها على الحرية الاقتصادية للأفراد وعلى العمل الحر لقوى السوق . وقد تم الحديث في المباحث السابقة عن بعض هذه الأساليب (١) ، وفي هذا المبحث سيتم الحديث عن أسلوب آخر جرى العمل به في الآونة الأخيرة في أغلب اقتصاديات الدول ، ألا وهو أسلوب التخطيط

والحديث عن نسبة تأثير أسلوب تخطيط الاقتصاد على حرية السوق أمر نسبي ، وذلك بحسب نوع وأسلوب التخطيط المتبع ، فقد تقتضى بعض أساليب التخطيط إلغاء حرية السوق والحرية الاقتصادية الفردية بصفة عامة ، وذلك كما في أساليب التخطيط المركزية التحكيمية . (٢) كما يصح أيضاً أن تنتهج الدولة بعض أساليب التخطيط لاقتصادها دون أن تتعرض لجوهر مبدأ الحرية الاقتصادية ، وحرية السوق ، كما في أساليب التخطيط الاختيارية .

وفي هذا المبحث سيتم الحديث أولاً عن ماهية التخطيط وأنواعه كما عرفت في ظل الأنظمة الاقتصادية السائدة ، ثم يتم الحديث عن حكم التخطيط في الاسلام وأنواعه الممكنة .

(١) انظر فيما تقدم مبحث دور الدولة في مراقبة النشاط الاقتصادي ، ومبحث دور الدولة في تحديد الأسعار والأجور .

(٢) انظر علاقة التخطيط المركزي الشامل بإلغاء الحرية الفردية وحرية السوق وتأميم وسائل الانتاج ونحو ذلك من أسس المذهب الاشتراكي لدى . د . محمد مبارك حجير ، التخطيط الاقتصادي : ٦٠ وما بعدها .

(١) التخطيط كما عرف فى الأنظمة الاقتصادية السائدة :- =====

تقديم :- يعتبر مفهوم التخطيط من المفاهيم الحديثة نسبيا ، وقد ارتبط فى بداية هذا القرن بالنظام الاشتراكى ارتباطا وثيقا ، فقد بدأ النظام الاشتراكى فى روسيا باعداد وتنفيذ أول خطة اقتصادية منذ عام ١٩٢٨ م ، وما زالت منذ ذلك الوقت تعمل على اعداد وتنفيذ الخطط الاقتصادية المختلفة ، وقد تبعها فى هذا السلوك عقب الحرب العالمية الثانية دول المعسكر الاشتراكى .

الا أن وجود مثل هذا الارتباط بين التخطيط والنظم الاشتراكى لا يعنى أن دول النظام الحر لم تعرف مفهوم التخطيط ولم تعمل به ، بل لقد ظهرت الحاجة فى هذه الدول الى اتباع بعض نماذج التخطيط ، وذلك أثناء الحروب التى خاضتها ، فاتخذت من التخطيط أسلوبا لتعبئة الموارد الاقتصادية لخدمة المجهود الحربى ، وكذا أثناء أزمة الكساد الكبير الذى ساد أوروبا والولايات المتحدة ما بين عامى (١٩٢٩ - ١٩٣٢ م) فظهرت الحاجة الى تخطيط الدولة للاقتصاد للقضاء على تلك الأزمة ، كما ظهرت الحاجة الى التخطيط أيضا عقب الحرب العالمية الثانية ، حيث اتخذ من التخطيط أسلوبا لاعادة تعمير ما دمرته الحرب فى أوروبا وانهاش اقتصادها .

أما بالنسبة للدول النامية والمتخلفة فقد ظهر التخطيط فيها مقارنا لعملية التنمية ، فانه بعد أن نالت هذه الدول استقلالها السياسى - وقد كان معظمها يقع تحت سيطرة الاحتلال الأجنبى - وجدت حكومات هذه الدول أن بلدانها تتردى فى حالة شديدة من الفقر والتخلف ، فجعلت هذه الحكومات من مسألة التنمية الاقتصادية أهم هدف لها ، ومن أساليب تخطيط التنمية أهم طريق للاسراع بعملية التنمية ورفع معدلات النمو الاقتصادى (١)

(١) د . عبد الحميد محمد القاضى ، مقدمة فى التنمية والتخطيط الاقتصادى ٣٠٢ . د . حسين عمر ، التنمية والتخطيط الاقتصادى : ٦٤ وما بعدها .

مفهوم التخطيط :- =====

تتعدد تعريفات التخطيط بقدر تعدد أنواعه المعمول بها فى الأنظمة الاقتصادية السائدة ، ذلك لأنه لا يوجد نوع واحد من التخطيط متفق عليه ، بل هو عدة أساليب وأنواع تختلف باختلاف الفلسفات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للنظم الاقتصادية السائدة ، فانه بالرغم من ارتباط مفهوم التخطيط ابتداء بالنظم الاشتراكية ، الا أن النظم الحرة قد ابتكرت هى الأخرى أساليب للتخطيط تتفق مع فلسفتها الاقتصادية والاجتماعية التى تؤمن بها .

ومع اختلاف وتعدد أساليب وأنواع التخطيط (١) ، الا أنه يمكن التمييز هنا بين نوعين من أنواع التخطيط لهما ارتباط وثيق بموضوع حريسة السوق وتدخل الدولة ، الأول يعتمد على أسلوب التحكم المركزى ، والتخطيط الشامل لجميع الفاعليات الاقتصادية ، مؤكدا على ناحية السيطرة والرقابة

(١) تتعدد أنواع التخطيط بحسب تعدد المعيار المستخدم فى التفرقة ، فمن حيث معيار الشمول هناك التخطيط الشامل لجميع فروع الاقتصاد فى مقابل التخطيط الجزئى الذى يستهدف فرعاً من فروع الاقتصاد . وهناك التخطيط الوظيفى فى مقابل التخطيط التركيبى أو الهيكلى ، يهدف النوع الأول الى الإبقاء على الاطار الاقتصادى والاجتماعى القائم بينما يهدف النوع الثانى الى احداث تغييرات جذرية فى تركيب الاقتصاد . ومن حيث السيطرة والرقابة هناك التخطيط الاختيارى فى مقابل التخطيط الإلزامى المركزى ، ومن حيث النطاق الجغرافى هناك التخطيط القومى فى مقابل التخطيط الإقليمى ، وهناك التخطيط الرأسى والتخطيط الأفقى والتخطيط من القمة الى القاعدة أو من القاعدة الى القمة ، والتخطيط طويل المدى ومتوسط المدى وقصير المدى . . انظر تفصيل هذه الأنواع وغيرها : د . عبد الحميد القاضى ، مقدمة فى التنمية والتخطيط الاقتصادى : ٣١١ وما بعدها . د . حسين عمر ، التنمية والتخطيط الاقتصادى : ٨٧ وما بعدها . د . أحمد الصباب ، التخطيط والتنمية الاقتصادية : ٣٦ وما بعدها .

دون الالتفات لعمل السوق الحرة . والثاني يعتمد على قوى السوق والمبادرة الفردية وحافز الربح ، وينظر الى التخطيط على أنه أسلوب محايد بالنسبة الى السلطة والحرية (١) . وفيما يلي سيتم التعريف بهذين النوعين من أنواع التخطيط :

(أ) التخطيط المركزي الالزامي :

يمثل هذا النوع من التخطيط الطابع العام لأسلوب التخطيط في الدول الاشتراكية ، حيث تسود الملكية العامة لأدوات الانتاج ، وحيث تعد الخطط الاقتصادية وتنفذ وتراقب مركزيا . ويتصف هذا النوع من التخطيط بشموله لجميع نواحي النشاط الاقتصادي ، حيث تتطرق الخطة لتنظيم أدق التفاصيل في النشاط الاقتصادي ، وذلك بأن تقوم السلطة ممثلة في هيئة التخطيط المركزية بتحديد مجموعة الأهداف التي يراد للخططة الاقتصادية أن تحققها ، وتقوم بحصر جميع الموارد المتوفرة ، وتوزيع الاستثمارات على قطاعات الاقتصاد المختلفة وتحديد معدل نمو كل قطاع من هذه القطاعات ، وتحديد كمية انتاج كل قطاع ونفقة هذا الانتاج وسعره والموارد التي يحتاج اليها (٢) . . . ثم تصدر بذلك خطة عامة تقرها السلطة السياسية وتلتزم كافة فروع الاقتصاد بتنفيذها .

وأسلوب التخطيط المركزي الالزامي هذا يعني أن سير النشاط الاقتصادي لم يعد متوقفا على قرارات آلاف الوحدات الانتاجية والاستهلاكية بل أصبحت الأوامر والتوجيهات المركزية تحل محل قوى السوق في تسيير النشاط الاقتصادي وتوجيهه وتوزيع الموارد بين كافة فروع الانتاج

(١) ادوارد ماسون ، التخطيط الاقتصادي ، ترجمة : عبد العزيز الدلي : ٩٨ .

(٢) د . علي لطفي ، التخطيط الاقتصادي : ٤٠ .

المختلفة (١) . وبالتالي فإن هذا الأسلوب لا مجال فيه للمبادرة الفردية إذا أنه يستلزم وجود قطاع عام قوى ودرجة من التدخل فى النشاط الاقتصادى تتعارض مع قبول المشروع الفردى . (٢)

(ب) التخطيط الاختيارى اللامركزى : =====

يعتبر التخطيط الاختيارى اللامركزى هو الطابع العام للتخطيط فى دول النظام الحر . والمقصود باللامركزية هنا هو عدم مركزية ادارة الاقتصاد وتنفيذ الخطط . وليس المقصود عدم مركزية اعداد الخطة فان الأولى فى مسألة اعداد الخطة أن تتولاها هيئة مركزية فنية تتوفر لديها البيانات الكافية ، أما تنفيذ الخطة فيمكن أن يكون مركزيا أو غير مركزى .

والصفة الرئيسية للتخطيط فى الأنظمة الحرة هى أنه تخطيط اختيارى ، بمعنى أنه يعتمد على تغليب أسلوب الرقابة والتوجيه غير المباشر عن طريق قوى السوق على أسلوب التوجيه المباشر عن طريق التحكم المركزى فالخطط الاقتصادية فى دول النظام الحر تظهر فى الغالب خلال ميزانيات هذه الدول ومن خلال السياسات الاقتصادية التى تتبعها للوصول الى الأهداف الاقتصادية المرجوة كالتوظيف الكامل وتوجيه الموارد

(١) هذا لا يعنى أن الاقتصاديات المخططة مركزيا استطاعت الاستغناء عن جهاز السوق تماما بل ما زالت هذه الاقتصاديات تسترشد بقوى السوق بل ان التوجه الحالى لدى اقتصاديات الدول الاشتراكية المتقدمة هو التوسع فى الاسترشاد بنظام السوق ، الا أن هذا الاسترشاد لم يصل الى درجة تغليب قوى السوق على القرارات المركزية . انظر : د . أحمد جامع ، الأثمان فى الاقتصاد الاشتراكي ، مجلة مصر المعاصرة ، عدد ٣٣٨ سنة ١٩٦٩م ص ٨٥٢ .

(٢) د . جلال أمين ، مقدمة الى الاشتراكية : ٢١٧ . د . عمرو محي الدين التخطيط الاقتصادى : ٢٦ .

الى الانتاج المستهدف تشجيعه ، وحسن استخدام الموارد ، والتوزيع العادل للدخول ونحو ذلك . (١)

وقد اختارت دول النظام الحر أسلوب التخطيط الاختياري عن طريق قوى السوق (٢) لعدم تناقضه مع المبادئ الرئيسية للاقتصاد الحر ، والتي تأتي في مقدمتها المحافظة على الحرية الاقتصادية للأفراد كالملكية الخاصة والمشروع الخاص ، وأيضاً لأن هذا النوع من التخطيط يعتمد على قوى السوق في توجيه النشاط الاقتصادي ، وبالتالي يعتبر هذا النوع من التخطيط مكملًا ومصححاً لعمل السوق وليس بديلاً عنه كما هو الحال في التخطيط المركزي في الأنظمة الاشتراكية . (٣)

-
- (١) د . عبد المنعم البيه وزملاؤه ، الاشتراكية العربية : ١٩٥٠ .
 (٢) قد أنكر بعضهم وجود التخطيط الاختياري الذي يعتمد على نظام السوق ، وذكر أن التخطيط ما هو إلا بديل لنظام السوق ، ولا يعمل التخطيط مع السوق معاً ، فإن من الصفات الرئيسية للتخطيط الشمولي حيث يرمى التخطيط الى بناء مجتمع اشتراكي تسود فيه الملكية الجماعية لوسائل الانتاج . . انظر : د . عمرو محي الدين التخطيط الاقتصادي : ٢٩ ، ٣٠ . ومن قوله : " . . وهكذا نرى أنه نتيجة لتشبيك وترابط جميع المتغيرات الاقتصادية لا يمكن ولا يصح أن يقتصر التخطيط على متغير أو مظهر من مظاهر الاقتصاد القومي دون باقي المتغيرات ، والا انتفت عنه صفة الشمول ، وانتفى عن تلك السياسة صفة التخطيط " . المصدر نفسه ص ٣٥ . الا أن هذا لا يمنع من القول بأنه قد وجدت عدة أساليب للتخطيط تتمشى مع الأنظمة الحرة وقوى السوق ، والتخطيط ما هو إلا أسلوب علمي اقتصادي لا يرتبط بنوع النظام الذي يعمل فيه ، والخلاف على المصطلح خلاف لفظي لا طائل تحته .

- (٣) د . سلوى سليمان ، السياسة الاقتصادية : ٣٣ ، ٣٤ .

ويوجد للتخطيط الاختياري عدة أساليب وتطبيقات ، يمكن أن نذكر منها هنا على سبيل المثال مايلي :- (١)

(١) التخطيط التصحيحي أو التقويمي :-

وهذا النوع من التخطيط يعمل ضد الدورات الاقتصادية ويستهدف تصحيح الاتجاهات السيئة التي تطرأ على سير النشاط الاقتصادي الحربي بظهور موجات الكساد أو التضخم ، فتعمل الدولة إذا ملاح لها بوادر الاختلال ومن خلال السياسات العالية والنقدية ونحوها ، على أن تتفادى هذا الاختلال وتحافظ على سير النشاط الاقتصادي بدون اختلالات ما أمكن .

وقد عمدت دول النظام الحربي عقب الحرب العالمية الثانية إلى تطبيق الأساليب التي أرشد إليها الاقتصادي الشهير « كينز » لتصحيح هذه الدورات ، كما عملت على تحديثها وتطويرها خلال الفقرة السابقة

(٢) التخطيط للتنمية :-

وهذا النوع من التخطيط لا يقتصر على مجرد تصحيح الاختلالات الطارئة على سير النشاط الاقتصادي بل يكون هدفه الرئيسي التعجيل بعملية التنمية الاقتصادية .

وهذا النوع من التخطيط قد يقتصر على بعض القطاعات الاقتصادية التي يراد تنميتها كالزراعة أو الصناعة أو التجارة الخارجية ونحو ذلك . إلا أن ترابط قطاعات الاقتصاد المختلفة ببعضها يجعل من الأولى الأخذ بأسلوب تخطيط التنمية الشامل لجميع القطاعات الاقتصادية . ونظراً لأن دول

(١) د . حسين عمر ، التنمية والتخطيط الاقتصادي : ١٠٦ وما بعدها .

النظام الحر تعتمد على مبدأ المشروع الفردى والسوق الحرة ، لذا فان هذا النوع من التخطيط الشامل يبقى فى اطار التوجيه الاختيارى أو ما يسمى " بالتخطيط التأسيرى " حيث تهدف الخطة ابتداء الى ارشاد المنظمين ومعاونتهم على معرفة امكانيات الانتاج فى فروع الاقتصاد المختلفة مع السماح بالتدخل فى حرية السوق بما لا يؤثر مباشرة على جوهر حرية الأفراد ، وذلك من خلال ما تنتهجه الدولة من سياسات اقتصادية مختلفة مالية ونقدية وتجارية وغيرها ، حيث تستطيع بواسطة هذه السياسات أن توجه الأفراد والمشروعات نحو تحقيق الأهداف المحددة فى الخطة ، ويمكن للدولة أن تتبع عدة أساليب كمنح الاعانات والمساعدات المالية والتسهيلات المختلفة لبعض قطاعات الاقتصاد التى تهدف الخطة الى نموها ، وكذا قد ترفع الدولة تكاليف بعض الاستثمارات الجديدة غير المستهدفة فى الحظوة وزيادة الضرائب عليها ، وقد تتبع الدولة سياسة الضرائب الجمركية لحماية صناعة محلية ناشئة أو للحد من استهلاك سلعة ما ، وأيضا تعتمد الدولة على أسلوب التراخيص على الاستثمارات الجديدة أو تراخيص الاستيراد أو التصدير ونحو ذلك من الأساليب الممكنة والتسعى لا تعودى الى هدم مبدأ الحرية الاقتصادية وحرية السوق ،

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

(٢) التخطيط فى النظام الاقتصادى الإسلامى :
=====

تقدم فى المبحث السابق التمييز بين نوعين رئيسيين من أنواع التخطيط ، أحدهما تحكمى مركزى شامل تنعدم فى ظله المبادرة الفردية وحرية السوق ، والثانى اختصارى ارشادى يتم مسترشدا بقوى السوق دون المساس بجوهر الحرية الاقتصادية ، وإذا أريد الحديث عن حكم العمل بأسلوب تخطيط الاقتصاد فى الدولة الإسلامية فلا بد من معرفة أى أسلوب للتخطيط يراد العمل به ؟

فإن أريد بالتخطيط ذلك النوع المركزى الشامل الذى عرفت تطبيقاته فى دول المعسكر الاشتراكى ، فهذا لا جدال فى امتناعه شـرعاً وعدم صحة العمل به فى ظل نظام اقتصادى إسلامى ، وذلك أن هذا النوع من التخطيط يقتضى أن تقوم الدولة بإدارة الاقتصاد إدارة مركزية تلغى من خلالها الحرية الاقتصادية الفردية وحرية المشروع الخاص ونظام السوق ، وأن تتمكن الدولة من انشاء قطاع عام رئيسى مسيطر تمتلك الدولة بموجب جميع وسائل الانتاج ، مما يدعوها الى أن تنتهج أسلوب التأمين للقضاء على جميع الملكيات الفردية الصناعية والزراعية والتجارية وغيرها^(١) وكل هذه الأسس التى بنى عليها أسلوب التخطيط التحكمى تعتبر مناقضة لمبادئ التشريع الاقتصادى الإسلامى ، وذلك لما هو معلوم من أن الإسلام قد أباح الملكية الفردية لوسائل الانتاج وغيرها ، وأباح للأفراد التصرف فيما يملكون انتاجاً واستهلاكاً ، كما حرم الإسلام الاعتداء على الملكيات الشرعية والزم الدولة بصيانتها والمحافظة عليها^(٢) والمحافظة على سوق حرة تتفاعل خلالها قوى العرض والطلب ، كل ذلك فى إطار تعاليم الإسلام

(١) انظر : د . على لطفى ، التخطيط الاقتصادى : ٤٠ وما بعدها . د .

محمد مبارك حجير ، التخطيط الاقتصادى : ٦٠ وما بعدها .

(٢) انظر تفصيل هذه المبادئ خلال مبحث حرية الملك فيما يأتى ص (٥٢٤)

وقيمه وحدوده الشرعية ، وبالتالي فانه يمتنع شرعا كل أسلوب للتخطيط يتعارض مع هذه المبادئ ويناقضها .

أما اذا أريد بالتخطيط أن تعمل الدولة على تنسيق استخدام الموارد الاقتصادية المتوفرة لديها ، وأن تعمل جهدها للاسراع بعملية التنمية الاقتصادية ، بأن تعين مجموعة من الأهداف الكفيلة بالاسراع بعملية التنمية ، وتعين من الوسائل ما يكفى لبلوغ هذه الأهداف ، على ألا تتعارض هذه الوسائل مع مبادئ التشريع الاقتصادي الاسلامي ، والتي يأتي من أهمها . في هذا المجال حق الأفراد في التملك وفي التصرف فيما يملكون وحقهم في التعاقد والتعامل في سوق حرة ، ان أريد بالتخطيط مثل هذا النوع فهو مما لا جدال في اباحته شرعا ، بل هو من ضمن الوظائف التي تلتزم الدولة في الاسلام بتنفيذها ، فقد تقدم أن الدولة في الاسلام تضطلع بعبء وظائف اقتصادية تأتي في مقدمتها وظيفة الانفاق على رأس المال العام وتوفير وسائل التنمية وال عمران (١) ، ويمكن للدولة حينئذ أن تتخذ عدة وسائل للوصول الى أهداف التنمية هذه . وهي وسائل ليست محددة في الشرع بل يصح الاجتهاد لاستخراج الوسائل الكفيلة بتحقيق هذه الأهداف مع الابقاء على سير النشاط الاقتصادي في اطاره الشرعي ، ويمكن الاستفادة هنا من تجارب الآخرين التي لا تتناقض مع المبادئ الشرعية ، وذلك نحو التخطيط الاختياري الذي يعتمد على قوى السوق ويعمل على توجيه نشاط الأفراد الاقتصادي الى تحقيق الأهداف المقصودة من خلال السياسات الاقتصادية التي تنتهجها الدولة ، فتعمل الدولة في الاسلام من خلال السياسات الاقتصادية والشرعية على توجيه سير النشاط الاقتصادي نحو أهداف الخطة المحددة . (٢)

-
- (١) انظر ما تقدم ، مبحث وظائف الدولة الاقتصادية : ص (٤٦)
 (٢) انظر تفصيل السياسات الاقتصادية في الاسلام لدى : د . محمد العفر
 السياسات الاقتصادية في الاسلام . د . محمد منذر القحف ، الاقتصاد
 الاسلامي : ٢٠١ - ٢١٢ .

وقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن التخطيط فى الاسلام مطلب شرعى وأمر واجب على ولى الأمر أيا كانت صورته وأيا كان مداه ، فهو أعم من أن يكون مجرد توجيه أو تخطيط مباشر بخطط تفصيلية : " فإذا كان يكفى مجرد توجيه الاقتصاد القومى بطريقة غير مباشرة ، يكتفى الاسلام بهذا القدر من التدخل ، أما اذا كان العلاج الاقتصادى يستلزم نوعا من التدخل أبعد من النوع السابق فان الاسلام يقر مثل هذا النوع ، ويمكن أن يأخذ هذا النوع أى شكل من أشكال التخطيط ، مركزى أو لا مركزى وظيفى أو هيكلى ، الى آخر ما نعرفه من أشكال التخطيط (١) " وقد ذكروا أن اعطاء الدولة هذه السلطة الواسعة فى اختيار أسلوب التخطيط يثبت فى حالة وقوع الأمة فى تخلف اقتصادى لا سبيل الى اخراجها منه الا بالتخطيط ، ففي الحديث عنه صلى الله عليه وسلم : " . . . والامام راع وهو مسئول عن رعيته . . . " الحديث ، وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنه - أنه قال : " لو أن شاة عثرت على نهر الفرات

(١) د . رفعت العوضى ، منهج الادخار والاستثمار فى الاقتصاد الاسلامى : ١٩٧ . وانظر : د . محمد منذر القحف ، الاقتصاد الاسلامى : ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، حيث أشار الى أنه فى الظروف غير العادية أو ما يسمى باقتصاديات الطوارئ كالحرب أو المجاعة أو التخلف الاقتصادى المزمع ، يمكن التفكير فى وسائل تدخل تغييرات أساسية وحادة فى البنية الاقتصادية ، كالرقابة الكاملة على الانتاج والأسعار فى القطاع الخاص وإعادة توزيع القوة العاملة على الأعمال بصورة قسرية ، وإعادة توزيع الثروة ووسائل الانتاج بين الأفراد ، وإعادة التوزيع الجغرافى للسكان ، والتأميم الدائم أو المؤقت لبعض أوجه النشاط الاقتصادى وغير ذلك من الوسائل . . وهذا هو المراد بالتخطيط الهيكلى الذى يهدف الى أحداث تغييرات فى هيكل الاقتصاد القومى وایجاد نظام اقتصادى جديد ، ولا شك أن من أهم التغييرات التى يهدف هذا التخطيط الى ایجادها هى التغيير فى شكل الملكية بإيجاد ملكية عامة وقطاع عام يقوم بالدور الأساسى فى عملية التنمية ، وهو بخلاف التخطيط الوظيفى أو ما يعسرف بالتخطيط التوجيهى ، حيث يوجه الاقتصاد داخل اطار النظام الاقتصادى والاجتماعى السائد . انظر : د . على لطفى ، التخطيط الاقتصادى : ٢٦ ، ٢٧ .

لست عنها " (١) وإذا كان ملايين المسلمين يموتون جوعاً بسبب التخلف الاقتصادي فلا بد من تخلية الطريق أمام الامام ليستخدم أى نوع من أنواع التخطيط من أجل أن يسرع بعملية التنمية وينقذ البلد من حالة التخلف الذى هى فيه ويد رأ عن نفسه المسئولية أمام الله . (٢)

ويمكن القول هنا ان الامام مسئول عن رعيته حقاً ، وأنه يدخل ضمن هذه المسئولية العمل على تنمية اقتصاد البلد والاسراع بهذا النمو سواء أكان البلد فى حالة تخلف اقتصادى أم لم يكن كذلك ، الا أن مطلب التنمية هذا لا يستلزم حتماً أن يتبع الامام طرق التخطيط التحكيمية المركزية والتي تنعدم من خلالها حقوق الأفراد وحریاتهم ، حيث تدير الدولة كاملاً النشاط الاقتصادي ، ويساق الأفراد الى الأعمال بلا اختيار منهم وتلغى جميع ملكيات الأفراد لوسائل الانتاج أو نحوها ، فهذا النوع من التخطيط ليس هو الطريق الوحيد للتنمية أو اخراج البلاد من حالة التخلف التى هى فيه . بل وليس هو كذلك الطريق الأسرع أو الأسلم والأولى فقد ثبت أن مثل هذه الطرق المركزية لادارة الاقتصاد لا تخلو من كثير من العيوب الرئيسية ، والتي يأتى فى مقدمتها القضاء على الحافز الفردى لدى المنظمين وكذا القضاء على حرية اختيار العمل لدى مجموع الأفراد مما يجعل من هؤلاء جميعاً مجرد موظفين لدى الدولة فتضعف لديهم الرغبة فى الابتكار ومواصلة الاجتهاد فيخفض مستوى الانتاج وتقل كفاءة العمل والطرق المبتكرة لاشباع الحاجات ، وأيضاً فان الادارة المركزية

(١) ان صح هذا الأثر عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، فانه لا يدل على أكثر من ورع عمر - رضى الله عنه - وشدة خوفه من الله وشدة رفقته وحده على الرعية ، لا انه سوف يسأل حتماً عن تعثر شاة على نهر الفرات ، والا فما أكثر الشياه التي تتعثر كل يوم على نهر الفرات وغيره ، ولم نسمع أن عمر - رضى الله عنه - أو غيره من أئمة المسلمين قام بتسهيل طرق الشياه على نهر الفرات أو غير الفرات من أرض الاسلام الواسعة (٢) د . رفعت العوضى ، منهج الادخار والاستثمار فى الاقتصاد الاسلامى

للاقتصاد تجعل من التعقيد المكتبي والروتين الحكومي عائقا في سبيل سرعة الانجاز ، وحسن الادارة ، هذا بالإضافة الى ما يصاحب وضع الخطة وتنفيذها من مشاكل عديدة تجعل من الصعب بل من المستحيل تنفيذ الخطة بدقة وعلى الصورة التي أرادها المخططون وذلك لصعوبة جمع المعلومات والبيانات الكافية لوضع خطة اقتصادية شاملة لجميع الأنشطة الاقتصادية ، وصعوبة تكوين جهاز فنى قادر على التنبؤ بسير النشاط الاقتصادى والتنبؤ بالحاجات الحقيقية للأفراد فى فترة معينة ، وصعوبة تكوين جهاز فنى قادر على التنفيذ والمتابعة فى كافة الوحدات الاقتصادية وإذا فرض توفر مثل هذه الأجهزة الفنية التى يعتبر توفرها شرطا فى نجاح أى خطة (١) ، فإن هذا يعنى وجود عدد ضخم من الخبراء والعاملين والفنيين ، الموظفين لدى الدولة والذين لم تكن الحاجة اليهم موجودة لولا العمل بخطة مركزية شاملة ، وأخيرا فانه فى ظل غياب جهاز الأسعار وقوى السوق يصعب ترشيد النشاط الاقتصادى . إذ أن احتكار الدولة لوسائل الانتاج وتخطيطها للأسعار مركزيا قد يؤدى الى سلوك نشاط اقتصادى غير رشيد ، أو الى اسراف استخدام بعض الموارد . (٢)

وإذا تبين هذا كله من عيوب التخطيط المركزى الشامل بالإضافة الى ما يستلزمه من مناقضة مبادئ التشريع الاقتصادى الإسلامى ، علمنا أنه ليس هو الطريق الصحيح ولا الأسلم ولا الأولى لتنمية اقتصاد بلدان العالم الإسلامى . وبالتالي فانه لا يصح تعميم القول بأن من حق الامام فى الدولة الإسلامية فى حالة التخلف الاقتصادى أن يسلك باقتصاد

(١) يعتبر توفر هذه الأجهزة شرطا ضروريا لنجاح أى خطة شاملة . انظر

: د . عمرو محى الدين ، التخطيط الاقتصادى : ٢٢ ، ٣٣ .

(٢) انظر : د . سلوى سليمان ، السياسة الاقتصادية : ٦٠ ، ٦١ . د .

حسين عمر ، التنمية والتخطيط الاقتصادى : ١٢١ وما بعدها .

البلد الطريق الذى يختار مادام أن هدفه الرئيسى هو العمل على تنمية اقتصاد البلد ، لأن مثل هذا التعميم يؤدى الى اباحة كثير من المناهج غير الاسلامية ، والتي تتعارض مع مبادئ المنهج الاسلامى وتفصيلاته ، والتي جرى العمل بها منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وحتى الوقت الحاضر ، وقد تعرضت الأمة الاسلامية خلال هذه الفترة لكثير من حالات الضعف الاقتصادى والمجاعات والوبئة والحروب ، كل هذه الاسباب لم تدفع فقهاء المسلمين الى القول بان من حق الامام العمل على تجاوز هذه الازمات بأسلوب تدخلى قسرى او بأى أسلوب يشاء دون مراعاة لقواعد التشريع الاسلامى .

واذا أريد للدول الاسلامية فى الوقت الحاضر أن تقضى على حالة التخلف الاقتصادى وأن تنهض باقتصادياتها وتسرع بعملية التنمية ، فان بمقدورها أن تفعل هذا على ضوء التشريع الاقتصادى الاسلامى ، باختيار الاساليب التى تتفق مع نظرة الاسلام لسير النشاط الاقتصادى مسترشده بعدة مبادئ رئيسية من أهمها :-

(١) العمل أولاً على تطبيق شريعة الاسلام فى كافة جوانب الحياة دون تمييز ، فان الاسلام كل لا يتجزأ ونظام متكامل لا يمكن فصل الناحية الاقتصادية فيه عن بقية جوانب الحياة السياسية والفكرية والاجتماعية وغيرها ، والاخذ ببعض تشريعاته وترك البعض يعنى تشويه نظام الاسلام ومسح صورته وتعطيل قوانينه عن العمل . وبالتالي فان أى دولة مسلمة ترغب صادقة فى تنمية اقتصادها ورفع شأن أبنائها ، أن تعمل أولاً على تطبيق حكم الله فى كافة جوانب الحياة .

(٢) من أهم وظائف الدولة الاسلامية - بعد تطبيق شريعة الله على أرضه - هى حفظ أمن الدولة الاسلامية داخليا وخارجيا ، فقد

قرر الفقهاء أن هذه الوظيفة من أهم الوظائف التي يلزم الدولة في الاسلام الاضطلاع بها ، فتتفرغ الدولة لاعداد الجيوش الكفيلة بنشر دعوة الاسلام وحماية أرضه ومقدساته وتحسن تسليحها وتدريبها كما تتفرغ الدولة لحفظ الامن داخل الدولة فتقيم المحاكم وتنصب القضاة وتنفذ الحدود وتردع المجرمين وتصون الاموال المحترمة ، حتى يأمن كل فرد على نفسه وعرضه وماله . وأهمية هذه الوظيفة لا تقتصر على مجرد استقرار البلد أمنيا وسياسيا بل هي تتعداها الى مسألة التنمية الاقتصادية نفسها ، فانه متى أمن الناس على أموالهم وعلى حركتهم في الحياة انساقوا في كافة جوانب الحياة بمحض ارادتهم يحفزهم الى ذلك ما جبلوا عليه من غرائز فطرية ، ويدفعهم اليه ما استقر لديهم من أن ثمرة جهدهم المباح عائدة اليهم .

(٣) أن الدولة وهي تضطلع بوظيفتها الاقتصادية يجب أن يكون عملها في اطار المنهج الاقتصادي الاسلامي وباسترشاد من تعاليمه دون أن يكون همها هو اقتفاء آثار الآخرين وتطبيق مناهجهم كما هي دون تبصر - حتى وان ثبت نجاح هذه المناهج لدى أصحابها - فان للأمة الاسلامية تشريعها ومبادئها وعقائدها وظروفها الخاصة بها ، والتي تجعل من تطبيق أى أسلوب يتعارض معها عملا ينقض هذه المبادئ وسبيلا للاحاق الضرر بالأمة الاسلامية دونما جدوى ، وقد رأينا كثيرا من حكومات الدول الاسلامية في الوقت الحاضر وقد جعلوا من بلادهم حقول تجارب لأفكار الأمم من الشرق والغرب ، دون أن تثمر هذه التجارب - مع طول الوقت - عن شئ ذي بال . وبالتالي فان على الحكومة المسلمة - وهي تعمل مخلصا على تنمية بلادها - أن تجعل في اعتبارها أثناء استفادتها من تجارب الآخرين الا تتعارض هذه التجارب مع

عقائد أبنائها والمبادئ التي آمنوا بها ورسخت في أذهانهم حتى يتقبل الأفراد هذه الأساليب ويعملون على انجاحها .

(٤) أن التنمية الاقتصادية لأي أمة كانت تحتاج الى تضافر جهد الدولة مع جهد جميع الأفراد ، وليست التنمية وظيفية حكومية ، تستطيع الدولة وحدها أن تتحمل جميع أعبائها . وعليه فإنه لا بد من توزيع الاختصاص بين الحكومة والأفراد ، فتحتمل الدولة ما هو من شأنها وما هي أقدر على تنفيذه من الأفراد ، ويتحمل الأفراد ما هو من شأنهم وما هم أقدر على تنفيذه من الدولة .

وهنا يثور سؤال عن حجم دور الدولة الإسلامية في عملية التنمية ، وعن النشاطات الاقتصادية التي تختص بها الدولة الإسلامية والنشاطات التي يختص بها الأفراد .

من الناحية الاقتصادية لا يوجد اتفاق على حدود جهد الدولة في عملية التنمية وحدود جهد الأفراد ، فكما أثبتت التجارب نجاح عملية التنمية التلقائية التي يقوم الأفراد بالدور الأساسي فيها ، والتي صاحبت التطور الاقتصادي في أوروبا والولايات المتحدة خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين ، كذلك أثبتت التجارب أن التنمية المخططة التي تقوم الدولة فيها بالجهد الرئيسي أو الجهد الكامل يمكن أن تحقق هي الأخرى بعض النجاح ، كما هو الحال في التجربة الاشتراكية في دولة الاتحاد الروسي ودول شرق أوروبا (١) . وكذا يمكن القول بأن الفشل قد لحق كثيرا من تجارب التنمية التلقائية أو

(١) حققت التجربة الروسية مثلا نجاحا في مجال القطاع الحربي والصناعي ، إلا أن هذا النجاح كان على حساب القطاع الزراعي وقطاع الخدمات ، وأيضا هو نجاح محدود يهتم بجانب الكم أكثر من اهتمامه بالكيف . انظر : د . عاطف السيد ، دراسات في التنمية الاقتصادية : ١٧٠ وما بعدها . أما في دول شرق أوروبا فإن النجاح المحدود الذي حققته هذه الدول لا يقارن بنجاح دول غرب أوروبا في الفترة نفسها .

التنمية المخططة فى كثير من دول العالم ، وفى هذا يقول بعضهم : " . . . ان مجرد الملاحظة العابرة لمجرى الحوادث يشير الى عدم ارتباط أو الى قليل من الارتباط بين درجة تدخل الحكومة فى الحياة الاقتصادية ومعدل النمو الاقتصادى . وفى أوروبا الغربية نجد ما يسمى بـ (معجزة المانية) - التى يدعى بعضهم بأن الفضل الأكبر فيها يعود الى إطلاق الحرية للمبادأة الفردية - تسير جنباً الى جنب مع التطور الاقتصادى المرموق فى النرويج التى أخذت بنظام^{الاقتصاد} الموجه ، ان بلاد أوروبا بوجه عام - التى تهتم حكومتها بالحياة الاقتصادية اهتماماً أكثر مما يعتبر مناسباً على هذا الجانب من المحيط الأطلسى (أمريكا) - عرفت منذ الحرب معدلاً من الزيادة فى الدخل القومى أسرع نوعاً مما حقته الولايات المتحدة الأمريكية وكندا (١) ، أما فى أمريكا اللاتينية حيث من بين جميع البلاد المتخلفة النمو غير الشيوعية كان الاعتماد على المشاريع الفردية قوياً نجد أن معدلات النمو الفائقة السرعة التى حققتها بعض البلاد هناك كالمكسيك وكولمبيا ، لا تتجاوز ما حقته البلاد التى تعيش فى حالة ركود اقتصادى . وفى بلاد آسية الجنوبية التى أقبلت منذ استقلالها على مبدأ التخطيط القومى اقبالاً حماسياً ، نجد انباء النجاح النسبى الذى أصابته الهند ، كلا من بورما وأندونيسية وسيلان تفشل حتى فى الوصول الى مستوى متوسط الدخل الفردى كما كان قبل الحرب ، والحالة أكثر تشويشاً بالنسبة لبلاد ما وراء الستار الحديدى ، ونظراً لما تقدمه من صور مختلفة .

ان التأمل فى تاريخ التطورات الاقتصادية الحديثة فى مختلف أنحاء العالم يوحى للمرء بأن درجة كبيرة من اسهام الحكومة فى الحياة

(١) قد يختلف الأمر فى الوقت الحاضر ، حيث تسجل دول شمال أمريكا معدلات نمو أفضل من كثير من دول أوروبا الغربية .

الاقتصادية يمكن أن ترافق حالتى التطور والركود . وتظهر شكوك قوية فيما يتعلق بوجود علاقة مثلى بين الحكومة والمشاريع الخاصة ، علاقة لا تتغير مع مرحلة النمو الاقتصادى ، وتقاليد الادارة العامة والخاصة ، والمؤسسات الاجتماعية والثقافية القائمة فى البلاد المشار اليها ، فاستراتيجية التنمية الاقتصادية الملائمة لبورتريكو مثلا قد تفشل فشلا ذريعا فى بورمة والدور المخصص للحكومة فى التنمية الاقتصادية فى العراق قد يكون غير مناسب بتاتا لبلد مثل ييرو " (١) .

وبالتالى فان نجاح تطبيق أى أسلوب للتنمية فى بلد ما ، لا يعنى أن هذا الأسلوب هو الأسلوب الأمثل ، فقد يرافق الفشل تطبيق هذا الأسلوب فى بلد آخر . وفى بلدان العالم الاسلامى لا يصح النظر لمجرد نسبة النجاح أو الفشل التى حققتها أساليب التنمية هنا وهناك بل لا بد من النظر فى كافة جوانب العمل والتنفيذ التى تصاحب تطبيق هذه الأساليب ، ومعرفة مدى مطابقتها لقواعد التشريع الاقتصادى الاسلامى فالنجاح الذى حققتة التجربة الروسية مثلا لا يعنى صحة الأخذ عن هذه التجربة والاستفادة من تطبيقاتها ، وذلك لما رافق تطبيق هذه التجربة من أساليب تعسف وهضم لحقوق الأفراد ، مع فلسفة عامة لفهم الحياة تتناقض مع مبادئ العقل والشرع .

وقد ثبت هذا من خلال التطبيق العملى فى دول العالم الاسلامى فقد حاولت بعض هذه الدول فى أفريقيا وآسيا الاستفادة من هذه التجربة وعملت جاهدة على توسيع دور الدولة فى ادارة المشاريع وتوسعت فى انشاء قطاع عام ألقت العبء عليه كاملا فى عملية التنمية ، الا أن هذه التجارب قد منيت بالفشل أو بنجاح لا يذكر ، مما حدا ببعضها الى التخلي عن سياسة التوسع فى القطاع العام . وهذا يثبت ما تقدم قوله من أن التنمية

(١) ادوارد ماسون ، التخطيط الاقتصادى ، ترجمة : عبد الغنى الدلى :

يجب أن تتم في إطار العقيدة التي يؤمن بها الأفراد ويلتزمون بها فسي سلوكهم وكافة جوانب حياتهم ، والتشريع الاسلامي لم يعرف هذا النوع من الدور التوسعي التحكيمي للدولة الذي تنعدم من خلاله حقوق الأفراد وحرّياتهم ، وبالتالي فإن تطبيق هذه الأساليب يعني ايجاد تناقض بين ما آمن به الأفراد من عقيدة وشريعة وبين أساليب التنمية هذه ، فلا يقبل الأفراد على عملية التنمية برغبة صادقة وينعدم التعاون بين الدولة والأفراد ، ومالم يقبل الأفراد على عملية التنمية كعقيدة راسخة ورغبة صادقة ، ومالم يتم التعاون بين الدولة والأفراد ، فإن أى أسلوب للتنمية مآله الفشل ، حيث ينقلب الحال الى فوضى والجهد والمال الى ضياع . (١)

إذا ثبت هذا وعلم منه فشل الدور التوسعي للدولة في عملية التنمية في الدول الاسلامية على النحو الذي سبق ذكره فإنه يمكن القول ان مشاركة الدولة في الاسلام في عملية التنمية يجب أن يكون في حدود التشريع الاقتصادي الاسلامي والوظائف الاقتصادية التي أقرها الشرع (٢) ، وقد ذكر الفقهاء أن أهم دور للدولة في عملية التنمية هو الانفاق على رأس المال العام المادي والاجتماعي ، فتنفق الدولة على التعليم والصحة والتدريب والنقل والموانئ . . . الخ حتى تتمكن من انشاء قاعدة رئيسية لأي جهد تنموي ، تعمل الى جانب القواعد الرئيسية التي سبقت الإشارة اليها من تحكيم كتاب الله واحلال الأمن .

فإذا ما قامت الدولة بدورها الرئيسي هذا فإن العيب الأكبر في عملية التنمية في الاسلام يقع على كاهل الأفراد ، وعليهم حينئذ اكمال

(١) د . عاطف السيد ، دراسات في التنمية الاقتصادية : ٢٠٧ .

(٢) انظر : مبحث وظائف الدولة الاقتصادية فيما تقدم ص (٤٢)

الدور الذى بدأت به الدولة ، فالصناعة سواء أكانت استهلاكية أم غيرها ، والزراعة وكذا التجارة وغيرها كل هذه الأمور قد جعلها الاسلام ممن اختصاص الأفراد لا من اختصاص الحكومة ، فقد كلف الشرع الأفراد القادرين على سد حاجة المسلمين من هذه الأمور ، وجعلها فرضاً كفاً على المجموع ، اذا قام به البعض سقط الفرض عن الباقين وان تركه الجميع أثموا ، فلم يجعل الاسلام هذه الأمور فرضاً على الدولة ، فليس من شأن الدولة فى الاسلام أن تنشئ المصانع وتديرها ، وأن تتولى أمور التجارات ونحو ذلك ، بل لقد كره الفقهاء مثل هذا الدور للدولة واعتبروه خروجاً عن دائرة اختصاصها . (١)

(٥) فاذا ما علم دور الدولة ودور الفرد فى عملية التنمية فى التشريع الاسلامى ، فانه يمكن أن يسأل حينئذ عن أسلوب التخطيط الملائم الذى يصح العمل به فى ظل النظام الاقتصادى الاسلامى .

والجواب عن هذا السؤال هو أن تخطيط الاقتصاد فى الاسلام قد يختص بالقطاع العام وقد يختص بالقطاع الخاص . فبالنسبة للقطاع العام فقد تقدم القول بأن من أهم وظائف الدولة الاقتصاد بنسبة انشاء رأس مال عام مادي واجتماعي ، ولا شك أن الدولة تحتاج الى أموال كافية لانشاء رأس المال العام هذا قد لا تنفى بها المصادر المعروفة كالجزية والعشور ونحوها ، وبالتالي فقد تقدم القول بترجيح الرأى القائل بأن من حق الدولة فى الاسلام أن تستأثر بالثروات الطبيعية المتوفرة لديها ، كالبتترول والمعادن والغابات والمياه ونحوها ، وبالتالي سيتكون لدى الدولة المسلمة قطاع عام لا بأس به ، ويمكن للدولة حينئذ أن تدير هذا القطاع بنفسها أو بواسطة غيرها ، ادارة مركزية أو غير

(١) انظر ما تقدم ص (٣٤٢)

مركزية ، وأن تتخذ من الأساليب أى أسلوب ترى أنه يؤدى الى حسن استغلال هذه الموارد وحسن ادارتها والاستفادة منها . وكذا من حيث الاتفاق على المرافق العامة ، فان الدولة يمكنها أن تضع البرامج والخطط وتحدد معدلات نمو كل مرفق من هذه المرافق بحسب ما تراه من المصلحة العامة ، دون أن تتقيد فى كل ذلك بأسلوب محدد أو منهج معين سوى ما تراه من تحقيق المصلحة العامة .

أما بالنسبة للقطاع الخاص - وقد تقدم القول بأنه يتحمل الدور الرئيسى فى عملية التنمية - فان تخطيط هذا القطاع ودور الدولة فيه يمكن النظر له من خلال النقاط التالية :

(أ) أن تعمل الدولة على تسهيل عمل هذا القطاع حتى يتحمل الأفراد المسؤولية التى ألغها الشرع عليهم دون عائق ، فتمتنع الدولة عنه كل ما من شأنه الاضرار بعمل هذا القطاع ، وكذا تعمل على تطوير رأس المال العام وتنفق على التدريب والأبحاث والدراسات العلمية ونحو ذلك . مما يساعد على تسهيل عمل هذا القطاع .

(ب) قد يحجم هذا القطاع عن الدخول فى بعض الأعمال أو الصناعات بسبب ضعف العائد منها ، أو بسبب ارتفاع تكاليف انشائها مثلاً وعلى الدولة حينئذ أن تعمل على تشجيع القطاع الخاص للدخول فى هذه الأعمال بمنح الاعانات ونحوها من التسهيلات الكافية فان رأت الدولة عجز القطاع الخاص عن الدخول فى مثل هذه الأعمال فانه يمكنها حينئذ أن تتولى انشاء هذه الصناعات أو نحوها ، على أن تتخلى الدولة عن الدخول فى مثل هذه الأعمال متى رأت قدرة القطاع الخاص على القيام بها وادارتها .

(ج) قد تقتضى المصلحة وضع بعض الصناعات تحت المراقبة التامة

كصناعة الأسلحة والصناعات الحربية مثلا ، فيمكن للدولة حينئذ أن تتولى وحدها انشاء وإدارة مثل هذه الصناعات ، كما يمكنها أن تترك انشاءها للأفراد والمؤسسات على أن تكون تحت المراقبة التامة من حيث الانتاج والبيع والتصدير ونحو ذلك ، من أجل صيانة أمن البلاد ، والمحافظة على استقرارها .

(د) وفيما عدا ذلك من نشاطات الأفراد المختلفة فان الدولة يمكنها أن توجه سير هذه النشاطات لتحقيق المصالح العامة ، وفي إطار المحافظة على المبادئ الرئيسية التي أقرها الشرع كمبدأ المحافظة على المبادرة الفردية ومبدأ المحافظة على حرية السوق فيمكن الدولة حينئذ أن تحصر الموارد المتاحة لديها وتحدد الأهداف الرئيسية التي تطمح الى تحقيقها وتضع الخطط الكفيلة لتحقيق هذه الأهداف ، ويمكنها حينئذ أن تتبع سياسات التوجيه والارشاد والتشجيع ومنح الحوافز ، ونحو ذلك من السياسات المباحة المالية والنقدية والتجارية وغيرها مما لا ينحصر مما عرف أو مما يمكن التعرف عليه مستقبلا . (١)

(هـ) هذا كله في حالة الظروف العادية ، أما في حالة الظروف الطارئة الضرورية ، فان الدولة يمكنها حينئذ أن تنفذ من السياسات الاقتصادية ما يكفي لتجاوز هذه الظروف مع مراعاة قواعد التشريع الاسلامي ، ففي حالة الحرب مثلا يمكن الدولة أن توجه الاقتصاد نحو الحرب حتى تتمكن من كسبها ، وكذا في حالة المجاعات حيث تعمل الدولة بكافة

(١) انظر مبحث السياسات الاقتصادية في الاسلام عند . د . محمد عبد المنعم عفر ، السياسات الاقتصادية في الاسلام . د . محمد منذر القحف الاقتصاد الاسلامي : ٢٠١ - ٢١٢ .

جهد ها وجهد الأفراد القادرين على سد حاجة المحتاجين ،
وفى قصة يوسف عليه السلام التى ذكرها القرآن أبلغ دليل على
مثل هذا ، يقول الامام الجصاص : " وفيما قص الله تعالى علينا
من قصة يوسف وحفظه للأطعمة فى سنى الجذب وقسمته على
الناس بقدر الحاجة دلالة على أن على الأئمة فى كل عصر
أن يفعلوا مثل ذلك اذا خافوا هلاك الناس من القحط . (١)

(و) أن الدولة الاسلامية اذا ارتأت وضع خطة معينة للاقتصاد ، فانه
يلزمها حينئذ أن توفر الشروط الكافية لنجاح أى خطة اقتصادية
ويأتى فى مقدمة هذه الشروط توفر المعلومات والبيانات الاقتصادية
الكافية لوضع خطة متكاملة وكذا توفر الجهاز الفنى المؤهل
لوضع الخطط وتنفيذها ، كما يلزم أن تكون أهداف الخطة
أهدافا معقولة ، وفى حدود الامكانيات المالية والادارية المتوفرة
لدى الدولة أو التى يمكنها الحصول عليها ، مع مراعاة التوازن المقبول
بين نمو القطاعات الاقتصادية المختلفة ، وكذا التوازن بين الأقاليم
الجغرافية للدولة ، مع توفير المناخ الاجتماعى المساعد على قبول
الخطة وتنفيذها ، ونحو ذلك من الشروط التى ان لم تتوفر
كانت الخطة عائقا فى سبيل التنمية بدل أن تكون دافعا لها ،
يقول الدكتور عبد الرحمن يسرى : " باختصار شديد ، فان
هناك مناخ اجتماعى / اقتصادى ملائم للتخطيط ، وظروف
علمية وحضارية ضرورية لعملية التخطيط ، وان لم يتوافر هذا المناخ
أو هذه الظروف ، فان عملية التنمية وما تتطلبه من تغيرات هيكلية
يمكن أن تتعثر فى البلدان التى تأخذ بهذا الأسلوب تما ما وبأكثر
مما تتعثر فيه داخل البلدان المتخلفة التى تتبع نظام السوق الحرة
دون توجيهه " (٢)

(١) أحكام القرآن : ١٧٦/٣

(٢) التنمية الاقتصادية : ١٦٥ .

الفصل الثاني

عرش الملك في الإسلام

وليشتمل هذا الفصل على تمهيد وخمسة مباحث :

- المبحث الأول : تعريف الملك في الإسلام وبيان خصائصه .
- المبحث الثاني : مشروعية الملكية الفردية في الإسلام .
- المبحث الثالث : القيود الشرعية على حق الملكية في الإسلام .
- المبحث الرابع : حكم توظيف الأموال واستثمارها .
- المبحث الخامس : تدخل الدولة في الملكية الفردية (التأميم وتحديد الملكية)

الفصل الثانى : - حرية الملك فى الاسلام :

تمهيد :

=====

تقدم القول فى الفصل الأول من هذا الباب بأن الأصل فى التشريع الاقتصادى الإسلامى هو منح الأفراد حرية العمل والانتاج والتعاقد مادام أنهم لم يتجاوزوا حدود المباح ، كما أن الأصل فى التشريع الاقتصادى الإسلامى هو العمل على قيام سوق حرة يتنافس من خلالها الأفراد فى تقديم السلع والخدمات المباحة ، وتنشأ خلالها الأسعار على ضوء قوى العرض والطلب ، دون تدخل من قبل السلطة لابطال حرية السوق كالتسعير الجبرى مثلاً ، أو تدخل من قبل الأفراد للتأثير على هذه الحرية كالاحتكار مثلاً . (١)

فإذا تم التسليم بهذا الأصل ومنح الأفراد حرية العمل والانتاج والاجتهاد لأنفسهم فى الكسب المباح ، فلا بد أن يثمر هذا العمل لديهم عن ثروات وأموال تتكون لديهم ، وقد تتسع هذه الثروات لدى البعض توسعاً كبيراً .

والسؤال الذى يمكن طرحه هنا هو : ما حكم هذه الثروة فى الإسلام ؟ ، أو بمعنى آخر : ما حكم أصل التملك فى التشريع الاقتصادى الإسلامى ؟ . وما حكم تصرف الأفراد فى الملكيات المختصة بهم ؟ . الجواب على هذه الأسئلة هو موضوع هذا الفصل . . .

(١) أنظر تفصيل هذه الأقوال ، وتفصيل الدور الذى يمكن أن تقوم به الدولة للمحافظة على هذه الحرية ، ومراقبة النشاط الاقتصادى للأفراد وتنظيم النشاط الاقتصادى ، فى مباحث الفصل الأول من هذا الباب .

ويمكن القول هنا ان مسألة الملكية الفردية من أهم المسائل التي كثر فيها الخلاف والجدل ، ودارت حولها المناقشات العديدة فى المذاهب الفكرية المعاصرة . بل يمكن القول بأن انقسام النظم الاقتصادية المعاصرة الى رأسمالية واشتراكية - على اختلاف درجاتها - تقوم على عدة اعتبارات يأتى فى مقدمتها مسألة الملكية ، وملكية وسائل الانتاج بالذات ، وذلك من حيث مدى تصور كل نظام لحقوق الملكية من حيث طبيعته ووظيفته فى المجتمع ، والقيود التى يصح تقييده بها . فبينما منح النظام الرأسمالى الفرد حق التملك والتصرف فيما يملك بحسب حريته واختياره ، وحصر قيود التملك فى أقل ما يمكن ، نجد النظام الاشتراكى فى أقصى درجاته يعمل بنقيض هذا المسدأ ويمنع الأفراد من تملك وسائل الانتاج ، ويتوسع فى فرض القيود على ملكية الأفراد ، ولا يسمح بتملكهم الا فى أقل ما يمكن .

والى جانب كون الملكية من أهم مسائل الخلاف بين الأنظمة الاقتصادية المعاصرة ، فهى أيضا من أهم المواضيع التى تبحث حين الحديث عن الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى ذلك أن حرية الملكية من حيث الاستعمال والاستغلال وأنواع التصرفات تعتبر أحد أهم العناصر التى يمكن استخراجها من مفهوم الحرية الاقتصادية ، كما أن التأثير فى هذا العنصر من قبل الدولة بالتقييد والتحديد أو الابطال ، يعتبر أيضا أحد أهم الأساليب التى تتبعها الدول فى الوقت الحاضر للتدخل فى النشاط الاقتصادى وتحديد الحرية الاقتصادية الفردية .

وقد انتقلت المناقشات حول حق الملكية - طبيعته ووظيفته - وقيوده - ودور الدولة فى التدخل فى هذا الحق بتقييده وتحديد ه أو الغائسه ، انتقلت هذه المناقشات الى فقهاء المسلمين فى الوقت الحاضر

وألفت فى ذلك الكتب والرسائل العلمية العديدة (١) . والتفصيل فى بحث مسائل الملكية المتعددة والمتشعبة يخرج عن نطاق هذا البحث ، وبالتالى فانه سيحصل الاقتصار هنا على ذكر المسائل الرئيسية فى الملكية الفردية التامة (٢) ، وذات العلاقة المباشرة بموضوع الحرية والتدخل ، وذلك من خلال المباحث التالية .

(١) أنظر : أحمد ابراهيم بك ، المعاملات الشرعية المالية : ١٠ وما بعدها الشيخ محمد أبو زهرة ، الملكية ونظرية العقد فى الشريعة الاسلامية : ٥١ وما بعدها . د / مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ٧٨ وما بعدها . الشيخ أبو الأعلى المورودى ، ملكية الأرض فى الاسلام السيد أبو النصر الحسينى ، الملكية فى الاسلام ، البهى الخولى الثروة فى الاسلام : ٥٤ وما بعدها . د / مصطفى كمال وصفى الملكية فى الاسلام . د / أحمد فراج حسين ، الملكية ونظرية العقد : ٢٥ وما بعدها . د / محمد عبد الجواد محمد ، ملكية الأراضى فى الاسلام . د / عبد السلام داود العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية . د / محمد بلتاجى ، الملكية الفردية فى النظام الاقتصادى الإسلامى . حمد الجنيدل ، التملك فى الاسلام . د / محمد على سميح ، ملكية الأراضى فى الاسلام صالح بن حميد ، القيود الواردة على الملكية فى الشريعة الاسلامية (بحث مطبوع على الآلة الكاتبة) بالمكتبة المركزية - بجامعة أم القرى بمكة) .

(٢) تنقسم الملكية الى فردية وجماعية . والملكية الفردية هى ما كان المالك فيها شخصا معينا أو أشخاصا معينين . أما الملكية الجماعية فهى ما كان المالك فيها شخصا اعتباريا ، كالأُسرة والقبيلة أو الدولة والأمّة ونحو ذلك . كما تنقسم الملكية فى الفقه الى ملكية تامة وهى ملكية العين والمنفعة معا . وملكىة ناقصة ، وهى ملكية احدهما دون الأخرى . وسيكون الحديث فى هذا المبحث عن الملكية الفردية التامة ، بصفتها أكثر دلالة على معانى الحرية والتدخل .

المبحث الأول : تعريف الملك وبيان خصائصه :

أولا : تعريف الملك : الملك فى اللغة يعنى احتواء الشئ والقدرة
على الاستبداد به . (١)

والملك فى اصطلاح الشرع أخذ من هذا المعنى اللغوى
وقد ذكر له الفقهاء عدة تعريفات متقاربة منها :

(١) قال الجرجاني : " الملك فى اصطلاح الفقهاء : اتصال شرعى بين
الانسان وبين الشئ ، يكون مطلقا لتصرفه فيه وحاجزا عن تصرف
غيره فيه " . (٢)

(٢) وعرف ابن الهمام الملك بقوله : " هو قدرة يثبتها الشارع ابتداء
على التصرف " (٣) ، وقد عرف ابن نجيم الملك بهذا التعريف ، وأضاف
اليه قوله : " الا ، لمانع " . (٤)

(٣) وعرف القرافي الملك بقوله : " الملك حكم شرعى مقدر فى العين أو
المنفعة ، يقتضى تمكن من يضاف اليه من انتفاعه بالملوك والعوض
عنه ، من حيث هو كذلك " (٥) ، وقد عرف الملك بهذا التعريف ابن
السبكي أيضا . (٦)

(٤) وعرف ابن تيمية الملك بقوله : " القدرة الشرعية على التصرف فى
الرقبة " . (٧)

-
- (١) انظر : ابن منظور ، لسان العرب ، مادة (ملك) . الفيروزآبادى ،
القاموس المحيط ، مادة (ملك) .
(٢) التعريفات : ٢٠٤ . وهو تعريف صدر الشريعة فى شرح الوقاية ، كما
فى الملكية فى الشريعة الاسلامية للفتاوى : ١ / ١٣٠ .
(٣) فتح القدير : ٧٤ / ٥ . (٤) الأشباه والنظائر : ٣٤٦ .
(٥) الفرق : ٢٠٨ / ٣ . (٦) السيوطى الاشباه والنظائر : ٣١٦
(٧) الفتاوى : ١٧٨ / ٢٩ .

وهذه التعريفات فى مجملها تتضمن أمورا منها :-

(١) أن الملك حكم شرعى ، وقد نص على هذا القرافى وابن السبكى فى التعريف المتقدم ، وهو أيضا يؤخذ من قولهم : ان الملك " اتصال شرعى " أو " قدرة يثبتها الشارع " أو " قدرة شرعية " كما فى التعريفات الأخرى .

ومعنى كون الملك حكم شرعى أنه يثبت باثبات الشارع له ، قال القرافى فى شرح تعريفه المتقدم : " أما قولنا " حكم شرعى " فبالاجماع ، ولأنه يتبع الأسباب الشرعية " (١) وكل ما يتبع الأسباب الشرعية فهو حكم شرعى .

(٢) أن الملك فى الشرع يشتمل على معنى الاختصاص والاستثناء بالشئ المملوك ، وهذا الاختصاص يعنى قدرة المالك على التصرف والانتفاع لوحده بالشئ المملوك ، مع منع غيره من هذا التصرف ، أو الانتفاع . ويعتبر هذا الاختصاص والاستثناء هو لب الملك وثمرته الأولى والقصد الرئيسى الذى من أجله حصل التملك .

(٣) أنه قد يوجد مانع يمنع الفرد من التصرف فى ملكه ، وذلك مخالفة للأصل لأسباب خارجة ومستثناة ، وذلك كما فى الصغير والمجنون المحجور عليهما فى التصرف مع بقاء الملك لهم . وهذا هو معنى قول ابن نجيم فى التعريف المتقدم : " الا المانع " ، وقول القرافى : " من حيث هو كذلك " فان حرية التصرف هى الأصل ، ولكن قد يمنع منها لأسباب خارجة ، وأيضا قد يمنع الشخص من التصرف فى ملكه بما يضر الآخرين كما سيأتى بيانه .

وعلى ضوء هذه العناصر المستقاة من تعاريف الفقهاء للملك

(١) الفرق : ٢٠٩ / ٣ ، وأنظر : السيوطى ، الأشباه والنظائر : ٣١٦ .

عرفه بعض الفقهاء المحدثين بعدة تعريفات ، وهي متقاربة فيما بينها ومتفقة من حيث مراعاة العناصر الرئيسية للملك الشرعى ، فمن هذه التعريفات :

(١) عرف الشيخ أبو زهرة الملك بقوله : " هو الاختصاص بالأشياء ، الحاز للغير عنها شرعا ، الذى به تكون القدرة على التصرف فى الأشياء ابتداءً الا لمانع يتعلق بأهلية الشخص " (١)

(٢) وعرف الشيخ مصطفى الزرقا الملك بقوله : " اختصاص حاز شرعا يسوغ صاحبه التصرف الا لمانع " . (٢)

(٣) وعرف الدكتور عبد السلام داود العبادى الملك بأنه : " اختصاص انسان بشىء يخوله شرعا الانتفاع والتصرف فيه وحده ابتداءً الا لمانع " . (٣)

ثانيا : خصائص الملك :-
=====

أطلق الفقهاء لفظ حكم الملك مراداً به أثره وثمرته ، وما يقتضيه لصاحبه من قدرة على الشىء المملوك (٤) ، أى ما يعرف بخصائص الملك والذى يمكن أخذه من التعاريف المتقدمة وأقوال الفقهاء أن أهم خصائص الملك التام هى القدرة على التصرف والانتفاع واستدامة هذه القدرة وبقاؤها وبيان ذلك على النحو التالى :

(١) يعتبر الاختصاص والاستئثار بالشىء المملوك وحرية استعماله والتصرف فيه بأنواع التصرفات المباحة من أهم خصائص الملك ، وثمرته الأولى التى

(١) الملكية ونظرية العقد : ٧١ . (٢) المدخل الفقهي العام : ١ / ٢٢٠

(٣) الملكية فى الشريعة الاسلامية : ١ / ١٥٠ .

(٤) المصدر نفسه : ١ / ٢٢٢ .

من أجلها أعتبر . كما في قولهم في التعريفات المتقدمة : " يكون مطلقا لتصرفه فيه ، وحاجزا عن تصرف غيره " أو قولهم : " يقتضى تمكن من يضاف اليه من انتفاعه بالمملوك والعوض عنه " وقال الكاسانى فى بيان حكم الملك : " حكم الملك ولاية التصرف للمالك فى المملوك باختياره ، ليس لأحد ولاية الجبر عليه الا لضرورة ، ولا لأحد ولاية المنع عنه ، وان كان يتضرره (١) ، الا اذا تعلق به حق الغير ، فيمنع من التصرف بغير رضا صاحب الحق ، وغير المالك لا يكون له التصرف فى ملكه من غير اذنه ورضاه الا لضرورة " . (٢)

ومن هذا يؤخذ أن الشخص اذا ملك الشئ ملكا تاما ، فان الشرع يمنحه حرية التصرف فيما يملكه ، بأنواع التصرفات المباحة ، فيبيع ويقرض ويهب ويتصدق ويؤجر ويستثمر ويستهلك ونحو ذلك مالم يمنع الشرع (٣) فحرية التصرف والاختيار انما هى بيد المالك ، دون اكراه أو حجب من الآخرين ، كما أن ثمرة هذا التصرف وفائده تعود اليه أيضا ، كما أشار الى ذلك البهوتى فى تعريفه للملك التام ، قال : " اذ الملك التام عبارة عما كان بيده ، لم يتعلق به غيره ، ويتصرف فيه على حسب اختياره ، وفوائده حاصلة له " . (٤)

(٢) وإلى جانب القدرة على التصرف فى الشئ المملوك ، فان الملك يقتضى دوام هذه القدرة وبقاءها ما بقى الشئ المملوك ، فان الملك التام لا يتوقف ولا ينتهى الا بهلاك الشئ المملوك أو انتقاله الى غيره

(١) سيأتى الحديث فيما بعد عن حكم التصرف فى الملك بما يضر الآخرين
أنظر ص (٥٦٨)

(٢) بدائع الصنائع : ٤٠١٢/٨ ، ٤٠١٣ .

(٣) الشيخ محمد على السائس ، ملكية الأفراد للأرض ومنافعها فى الاسلام ،

بحث منشور ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام : ١٣٠/١ .

(٤) كشف القناع : ١٧٠/٢ ، أنظر : شرح الارادات : ٣٦٧/١ .

بطرق الانتقال الصحيحة كالبيع أو الارث أو نحو ذلك ، وقد عبر عن
هذه الخاصية للملك ابن قدامة بقوله : " الملك يقتضى سلطانا واستدامة
وتصرفا بأنواع التصرفات فى رقبته " (١) .

(١) المغنى مع الشرح الكبير : ٣٠٧/٤ .

المبحث الثاني : مشروعية الملكية الفردية فى الاسلام :

لقد أقر الاسلام الملكية الفردية بما لا شبهة فيها لأحد حتى يصح أن يقال أن مشروعية الملكية الفردية فى الاسلام من البدهيات التى لا تحتاج الى دليل ، وأنها مما يعلم من الدين بالضرورة . (١)

الا أنه نظرا لما صاحب حق التملك الفردى من جدل عريض فى الأنظمة الاقتصادية المعاصرة ، فلا بأس من توضيح رأى الاسلام فى هذه المسألة نظرا لأهميتها وخطورة النتائج المترتبة عليها . .

والأدلة التى تثبت حق الملكية فى الاسلام أدلة كثيرة متعددة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأفعالهم واجماع الأمة الاسلامية .

وفيما يلى ذكر أهم هذه الأدلة : - (٢)

(١) ورود عدة آيات من القرآن الكريم وفيها نسبة الأموال الى الناس وضافتها اليهم ، مما يدل على اقرار القرآن على اختصاصهم بها وتملكهم لها . فمن ذلك قوله تعالى : (وان تبتم فلکم رؤوس أموالکم لا تظلمون ولا تظلمون) (٣) ، وقوله تعالى : (ولا تأکلوا أموالکم الى أموالکم انه کان حوبا كبيرا) (٤) ، وهذا فى شأن اليتامى ، وقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل) (٥) أى لا يأکل بعضکم مال بعض . وقوله تعالى : (ولا تقربوا مال الیتیم الا بالیتی هی أحسن حتی یبلغ أشده) (٦) ونحو

-
- (١) الشيخ على الخفيف ، الملكية الفردية وتحديد ها فى الاسلام ، بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام ٢٢/١ .
- (٢) انظر : د / عبدالسلام العبادى الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٣٩٦/١ وما بعده .
- (٣) البقرة : ٢٧٩ . (٤) النساء : ٢ (٥) النساء : ٢٩
- (٦) الأنعام : ١٥٢ .

ذلك من الآيات العديدة التي تضيف الأموال الى الناس اضافة اختصاص واستثمار .

(٢) أن الاسلام قد فرض على الملكية الفردية عدة فرائض وواجبات ، مما يدل على اقراره لها ، واعترافه بها ، بل يصح أن يقال ان الملكية الفردية من خصائص التشريع الاسلامي وأركانه الرئيسية ، وزوالها يعنى تعطيل كثير من فرائض الاسلام وواجباته ، بل تعطيل ركن من أركان الاسلام ، ألا وهو الزكاة . قال تعالى : (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها (١)) الآية وقال صلى الله عليه وسلم : " بنى الاسلام على خمس . . شهادة أن لا اله الا الله ، وأن محمدا عبده ورسوله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان (٢)) ، وقد فصل الاسلام صنف الأموال التي تجب فيها الزكاة من النقد أو عروض التجارة أو - الأنعام أو الثمار ، مما يدل على اقرار الاسلام لتملك هذه الأموال وإلى جانب الزكاة توجد عدة واجبات مالية أخرى أقرتها الشريعة ، وذلك نحو الكفارات ، قال تعالى : (والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا) . . الآية الى قوله : (فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا) (٣) وقال تعالى : (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة (٤) الآية .

-
- (١) التوبة : ١٠٣ .
 (٢) صحيح مسلم بشرح النووي : ١ / ١٧٧ .
 (٣) المجادلة : ٤ ، ٣ .
 (٤) المائدة : ٨٩ .

ونحو دية القتل الخطأ وكفارته ، قال تعالى : (ومن قتل مؤمناً خطئاً فتحريراً رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا . (١)) ومن ذلك أيضاً الصداق ونفقة الزوجة والأولاد والأقارب المحتاجين ، كما دعا القرآن في آيات عديدة الى انفاق الأموال في سبيل الله ، قال تعالى : (انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله (٢)) وتشريع كل هذه الواجبات ونحوها في الأموال دليل على تشريع تملك الأموال ابتداءً والا لما كان لهذا التشريع معنى .

(٣) وقد نهى الاسلام عن التعرض للملكية الفردية بغير حق ، وفرض عدة عقوبات على التعدي عليها ، مما يدل على اقراره لها ووجوب المحافظة عليها من الاعتداء كالسرقة أو الغصب أو نحو ذلك . قال تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم (٣)) ، وقال صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع : " فان الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم ، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا (٤) " وقال صلى الله عليه وسلم : " كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه " (٥) فجعل حرمة المال كحرمة النفس والعرض . ولا فرق في ذلك بين قليل المال وكثيره ، قال صلى الله عليه وسلم : " من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة ، فقال له رجل : وان كان شيئاً يسيراً يا رسول الله ؟ قال : وان كان قضيماً من أراك " (٦) ولا فرق في ذلك بين أنواع الأموال

(١) النساء : ٩٢ .

(٢) التوبة : ٤١ .

(٣) المائدة : ٣٨ .

(٤) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٥٧٤/٣ .

(٥) صحيح مسلم مع شرحه للنووى : ١٢١/١٦ .

(٦) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٥٧/٢ .

قال صلى الله عليه وسلم : " من اقتطع شبرا من الأرض ظلما طوقه الله اياه يوم القيامة مع سبع أرضيين " (١) . وقد أباح صلى الله عليه وسلم للشخص أن يدافع عن ماله ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فقد أتى رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله أرأيت ان جاء رجل يريد أخذ مالي ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : " فلا تعطه مالك . قال : أرأيت ان قاتلني ؟ قال : قاتله . قال : أرأيت ان قتلني ؟ قال : فأنت شهيد . قال : أرأيت ان قتلته ؟ قال : هوفى النار (٢) " . وقال صلى الله عليه وسلم : " من قتل دون ماله فهو شهيد " (٣)

(٤) وقد شرع الاسلام نظام الارث ، وفصل القرآن الكريم الورثة ، وبين نصيب كل وارث ، مما يدل على اقراره لصحة تملك المورث لهذا المال وصحة انتقاله الى أفراد معينين هم الورثة دون غيرهم ، قال تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين . (٤)) الآيات من سورة النساء . وقال تعالى : (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله . . . (٥)) .

(٥) وقد أقر المجتمع الاسلامى نظام الملكية الفردية فى عصور الاسلام المختلفة ، بما يصح معه أن يقال ان الأمة الاسلامية قد أجمعت على صحة ملكية الأفراد ، فقد تملك الصحابة والتابعون ومن بعدهم صنوف الأموال المختلفة ، كما قد بنى الفقهاء والمجتهدون فى العصور المختلفة آراءهم واجتهاداتهم على قاعدة التسليم بملكية الأفراد

(١) المرجع نفسه : ٤٨ / ١١ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي : ١٦٣ / ٢ .

(٣) المرجع نفسه : ١٦٤ / ٢ .

(٤) النساء : ١١ .

(٥) الأنفال : ٧٥ .

للأموال المختلفة ، ولو أبطلت هذه الملكية لأدى ذلك الى الاخلال
بكثير من مسائل الفقه ، كالزكاة والحج والجهاد بالمال والبيع والسلم
والقرض والاجارة والرهن والضمان والشركة والمساواة والمزارعة والحجر
والوقف والشفعة والفرائض والوصية والعقود والصدقات والنفقات والحدود
والديات ، ونحو ذلك مما فصلته كتب الفقه ، وقامت عليه المعاملات والأحكام
فى المجتمع الاسلامى فى عصوره المختلفة .

الأشياء التى يصح للأفراد تملكها :- =====

يتبين من الأدلة المتقدمة على مشروعية الملكية الفردية أنها أدلة
عامة لا تقصر الملك على نوع معين من الأموال أو تحده بحد معين ، بل
ان الملك الفردى يصح أن يقع - تبعاً لهذه الأدلة - على كل الأموال
فيصح أن يقال ان كل ما يطلق عليه لفظ (المال) شرعاً ، يصح أن يقع
تحت التملك الفردى ، وقد عرف المال فى نظر جمهور الفقهاء على أنه :
" ما كان له قيمة مادية بين الناس ، وجاز شرعاً الانتفاع به ، فى حال السعة
والاختيار (١) " فهذا التعريف يشمل كل ماله قيمة مادية بين الناس سواء
أكان عينا كالعقار أو الحيوان أم منفعة كسكنى الدار مثلاً .

ويخرج من هذا التعريف ما اتفق الناس على أنه لا قيمة له بينهم
وما لا يجوز الانتفاع به شرعاً كالخمر والخنزير وآلات اللهو المحرمة .
فهذه الأشياء لا يصح أن تقع تحت التملك الفردى ، وما عدا ذلك فان
الأصل فيه أن يكون قابلاً للتملك والتملك ، ويستوى فى ذلك أنواع المال
المختلفة ، كالنقد أو الأرض الزراعية ، أو الأنعام ، أو العقارات ، أو

(١) العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ١ / ١٧٩ ، وأنظر تعريف المال
عند : البهوتى ، شرح منتهى الارادات : ٢ / ١٤٢ ، السيوطى ، الأشباه
والنظائر : ٣٢٧ ، شمس الدين بن قدامة ، الشرح الكبير على المقنع : ٤ / ٧ .
وعرف الحنفية المال بأنه : " ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت

أبدوات الانتاج المختلفة ونحو ذلك مما صح أن يطلق عليه لفظ مال ولم ينه الشرع عن تملكه .

ويستثنى من هذا العموم أشياء محددة ذكر الفقهاء أنها لا يصح أن تقع تحت التملك الفردى ، بل تبقى ملكا عاما ينتفع بها الجميع كالمساجد والأموال الموقوفة والأنهار والطرق والجسور ونحو ذلك .

قال الشيخ مصطفى الزرقا : " ان جميع الأشياء قابلة فى الأصل للملك الفردى ، الا ما خرج منها عن امكان الحياة ، بطبيعتها كالهواء والبحار أو بحكم الشرع كالمرافق العامة من طرق وجسور ومراع ونحوها (١) " فهذه الأشياء ونحوها كالأنهار الكبيرة والغابات وما تقيمه الدولة من مرافق وتخصصه للمنفعة العامة كالطرق والموانئ والسدود ونحوها ، كل هذا لا يصح أن يقع تحت التملك الفردى مادام على هذه الصفة ، لأن تملك الأفراد لهذه الأشياء يخرجها عن المقصد الرئيسى الذى من أجله وجدت ، وهو أن تكون منفعتها عامة للجميع .

وهذه الأشياء لا يخلو اما أنها تعتبر من قبيل الملكية العامة ، التى لا يصح أن تقع تحت التملك الفردى مطلقا ما دامت على هذه الصفة كالمساجد أو الطرق والجسور المخصصة للمصلحة العامة ، واما أن تعتبر من قبيل المباحات ، التى يصح لجميع الأفراد أن ينتفعوا بها ، وما أحرزوه منها صح تملكهم له ، وذلك نحو المراعى والغابات والأنهار ، فهذه لا يصح أن تقع تحت التملك الفردى مادامت على صفتها الأصلية . .

قال صلى الله عليه وسلم : " المسلمون شركاء فى ثلاث : فى الكلا والماء والنار " (٢) والمعنى أنهم شركاء فى هذه الأشياء مادامت على

= الحاجة " حاشية ابن عابدين : ٥٠١/٤ . واشتراط إمكان الادخار والحياة يخرج مالا يمكن حياته كالمنافع فهى ليست مالا عند الحنفية وقد عدّها الجمهور مالا .

(١) المدخل : ٢٢٢/٣ .

(٢) المنذرى مختصر سنن أبى داود : ١٢٣/٥ . وأنظر : الشوكانى ، نيل الأوطار : ٤٤/٥ .

صفتها الأصلية ، فمن حق كل فرد أن ينتفع بها ، وهم شركاء فيها شركة اباحة لا تملك (١) ، فإذا حاز بعضهم من هذه الأشياء جزءاً فإنه يصح تملكه له ، قال الخطابي في شرح هذا الحديث : " هذا معناه : الكلاً ينبت في موات الأرض يرعاه الناس ، ليس لأحد أن يختص به دون أحد ، ويحجزه عن غيره ، وكان أهل الجاهلية إذا غزا الرجل منهم حمى بقعة من الأرض لما شئته ترعاها ، يذود الناس عنها ، فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، وجعل الناس فيها شرعاً واحداً يتعاورونه بينهم " (٢) وقال في شأن الماء : " وأما الماء إذا جمعه صاحبه في صهريج أو بركة أو خزنه في جب أو قراه (جمعه) في حوض ونحوه فإن له أن يمنع ، وهو شئ قد حازه على سبيل الاختصاص لا يشركه فيه غيره " (٣) فهذا يدل على أن الماء إذا حازه أحد ملكه وكذلك القول في الكلاً . كما قال الشوكاني : " قيل المراد بالكلاً هنا هو الذي يكون في المواضع المباحة ، كالأودية والجبال والأراضي التي لا مال لك لها ، وأما ما كان قد أحوز بعد قطعه فلا شركة فيه بالاجماع كما قيل " (٤) ومثل الشركة في الكلاً والماء الشركة في الأنهار العظيمة والبحار والغابات ونحوها من الأشياء التي تقتضي طبيعة وجودها انتفاع الناس بها جميعاً ، وما يحاز منها بجهد شخصي يملكه حائزه ، كأن يجمع لنفسه من الماء أو الكلاً أو يقطع من الغابة أو يحفر قناة من النهر خاصة به ، ونحو ذلك ، فيصبح كل هذا ملكاً خاصاً به .

جاء في الشرح الكبير على المقنع : " الأنهار النابتة في غير ملك كالأنهار الكبار لا تملك بحال ، ولا يجوز بيعها ، ولو دخل إلى أرض

(١) حاشية ابن عابدين : ٦٦/٥ ، وانظر : صالح بن حميد ، قيود الملكية

في الشريعة الإسلامية : ٣٦ .

(٢) معالم السنن : ١٢٧/٥ .

(٣) المصدر نفسه : ١٢٢/٥ .

(٤) نيل الأوطار : ٣٤٥/٥ .

رجل لم يملكه بذلك ، كالطير يدخل الى أرضه ، ولكل أحد أخذه وتملكه ، الا أن يحتفر منه ساقية فيكون أحق بها من غيره والخلاف في بيع ذلك انما هو قبل حيازته ، فأما ما يحوزه من الماء في انائه ، أو يأخذه من الكلا في حبله ، أو يحوزه في رحله ، أو يأخذه من المعادن فانه يملكه بذلك بغير خلاف بين أهل العلم (١) "

ملكية المعادن : (٢)

=====

تبين من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " المسلمون شركاء في ثلاث " ومن نصوص الفقهاء المتقدمة ، أن حكم الشرع في المصادر الطبيعية ، التي ما زالت على أصل خلقتها ، ويحتاج اليها عموم الناس ، أنها لا يصح أن تقع تحت التملك الفردي ، كأن يحتجر أحد المراعى أو الغابة أو النهر ويمنع غيره من الانتفاع بهذه الأشياء ، — ويؤيد هذا ما روى من حديث أبيض بن حمال - رضى الله عنه - " أنه وفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاستقطعه الملح - قال ابن المتوكل : الذى بمأرب - فقطعه له ، فلما ولى قال رجل من المجلس : أتدرى ما قطعت له ؟ انما قطعت له الماء العذ . قال : فانتزع منه . . . (٣) " قال الامام الشافعى - رحمه الله - عند ذكر هذا الحديث : " فمنعه اقطاع مثل هذا ، فانما هذا حمى ، وقد قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم : " لا حمى الا لله ورسوله " فان قال قائل : فكيف يكون حمى ؟ قيل : هو لا يحدث فيه شيئا تكون المنفعة فيه من عمله ، ولا يطلب فيه شيئا لا يدركه الا بالمؤونة عليه ، انما يستدرك فيه شيئا ظاهرا ظهور الماء

(١) شمس الدين بن قدامة ، الشرح الكبير على المقنع : ٢٢٠ ، ٢١ / ٤ .

(٢) المقصود بالمعدن : " كل ما خرج من الأرض مما يخلق فيها من غيرها مما له قيمة " كالذهب والفضة والحديد والنحاس والبتروك ونحوها . أنظر ابن قدامة فى المغنى : ٦٠٧ / ٢ ، وقد أفردت ملكية المعادن فى مبحث مستقل نظرا لأهميتها فى الوقت الحاضر ، ولوجود بعض الخلاف الفقهي حولها .

(٣) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٢٦٠ / ٤ ، وأنظر : أبوعبيد الأموال : ٣٥١ / ٣٥٠

والكلأ ، فاذا تحجر ما خلق الله من هذا فقد حمى لخاصة نفسه ، فليس له ذلك ، ولكنه شريك فيه ، كشرسته في الماء والكلأ ومثل هذا كل عين ظاهرة كنفظ أو قار أو كبريت في غير ملك أحد ، فليس لأحد أن يتحجرها دون غيره ، ولا لسلطان أن يمنعها لنفسه ، ولا لخاص من الناس ، لأن هذا كله ظاهر كالماء والكلأ (١) فيتيبين من هذا أن المعادن الظاهرة الموجودة في الأرض المباحة التي ليست ملكاً لأحد ، أنها تبقى مباحة لجميع المسلمين ، ليس لأحد حق تملكها بمفرده ، لما في ذلك من التضيق على الناس ، ولما ذكره الامام الشافعي من أن المنفعة الحاصلة منها لا تتناسب مع الجهد المبذول فيها . .

وهذا هو مذهب جمهور الفقهاء في المعادن الظاهرة في الأرض المباحة ، الا أنهم اختلفوا في المعادن الظاهرة (أي المتميزة عن الأرض ولا تحتاج في استخراجها الى جهد) اذا وجدت في أرض مملوكة ، فقليل حكمها حكم الموجود في الأرض المباحة (٢) ، وقيل بل تملك بملك الأرض (٣) . أما المعادن الباطنة (أي غير المتميزة ، والتي تحتاج الى جهد في استخراجها) فذهب جمهور الفقهاء الى أنها ان وجدت في أرض مملوكة تصبح ملكاً لصاحب الأرض . . واختلفوا في الموجود منها في أرض مباحة هل تملك بالاحياء أو لا تملك ؟ على قولين عند الجمهور . (٤)

-
- (١) الأم : ٤٢/٤ . وانظر : أبو عبيد ، الأموال : ٣٥٨ .
 (٢) وهو الرواية الراجحة عند الحنابلة : انظر : ابن قدامة ، المغنى : ١٥٨/٦ .
 (٣) واليه ذهب الحنفية والظاهرية وبعض الشافعية انظر : المطيعي تكملة المجموع : ٢١٦/١٥ ، ٢١٧ ، ابن حزم ، المحلى : ٢٣٨/٨ .
 (٤) انظر : ابن قدامة ، المغنى : ١٥٨/٦ ، الشيرازي ، المهذب : ٥٥٥/١ . ابن حزم ، المحلى : ٢٣٨/٨ .

وقول الفقهاء أن المعادن الظاهرة الموجودة في الأرض المباحة مثلاً لعموم المسلمين لا يملكها أحد ليس مرادهم من ذلك أنها ملك لعموم المسلمين أو للدولة مثلاً أو لا يصح أن يرد عليها الملك الفردي مطلقاً ، بل مرادهم من ذلك أنها على الإباحة والشركة بين المسلمين لا تملكه الدولة أو الأفراد ما دام على صفته الأصلية ، ومن أحرز منه شيئاً بجهد فانه يملكه ويصح بيعه وتجب فيه الزكاة ونحو ذلك .
وقد أشار الى هذا الشافعى فى قوله المتقدم : " ولكنه شريك فيه ، كشركته فى الماء والكلأ " (١)

ولعل الأولى فى مسألة المعادن سواء أكانت ظاهرة أم باطنة فى أرض مملوكة أو مباحة أن يقال انها تصبح ملكاً للدولة ، وبیت مال المسلمين ، وتصرف فى مصالح عموم المسلمين ، وهذا القول وان لم يكن مذهب الجمهور ، الا أنه ليس بدعاً فى الفقه الاسلامى ، بل هو رأى مشهور عند المالكية حيث ذكروا أن أمر المعادن مطلقاً للإمام (٢) وهذا الرأى تؤيده عدة مؤيدات منها :

(١) أن المعادن أصبحت فى الوقت الحاضر من أهم مصادر الثروة فى بعض البلاد الاسلامية ، وبالتالى فان ترك الأفراد يملكوها لا يتناسب مع مصلحة المسلمين ، التى تقتضى أن تكون هذه الثروة بيد الدولة . . .

جاء فى المغنى فى شأن المعادن الظاهرة : " ولأن هذا تتعلق به مصالح المسلمين العامة ، فلم يجز احياءه ولا اقطاعه كمشارع الماء وطرقات المسلمين . قال ابن عقيل : هذا من مواد الله

(١) الأم : ٢٦٥/٣ .

(٢) انظر : ابن رشد ، المقدمات : ٢٢٤/١ ، ٢٢٥ ، الدردير الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي : ٤٨٦/١ ، ٤٨٧ ، والذي يظهر من المدونة أن هذا فى شأن الأرض التى فتحت عنوة بخلاف الأرض التى أسلم عليها أهلها أو صالحوا عليها . انظر المدونة : ٢٨٨/١ - ٢٩٠ .

الكريم وفيض جوده . . . فلو ملكه أحد بالاحتجاز ملك منعة فضاق على الناس ، فان أخذ العوض عنه أغلاه ، فخرج عن الموضع الذى وضعه الله من تعميم ذوى الحوائج من غير كلفة " (١) وهذا ممكن أن يقال فى شأن جميع المعادن .

(٢) تقدم فى شأن حديث أبيض بن حمال الذى أقطعه الرسول صلى الله عليه وسلم ملح مأرب ثم استعاده منه لما قيل له : انه مثل الماء العبد - قول الشافعى فى تعليل هذا المنع : " هو لا يحدث فيه شيئا تكون المنفعة فيه من عمله ، ولا يطلب فيه شيئا لا يدركه الا بالمؤونة عليه ، انما يستدرك فيه شيئا ظاهرا ظهور الماء والكلأ . . . " فكأنه بذلك يرى أن المنفعة الحاصلة له لا تتناسب مع الجهد المبذول ، وهذا ليس خاصا بالمعادن الظاهرة ، بل يصح أن يقال فى المعادن الباطنة ، بعد أن تقدمت وسائل التنقيب عن المعادن واستخراجها فى الوقت الحاضر .

(٣) أنه لو تركت الحرية للأفراد فى استخراج المعادن بأنفسهم ، لأدى ذلك الى الفتنة والفوضى والتكالب والتصادم ، نظرا لما اكتسبه استخراج المعادن من أهمية فى الوقت الحاضر ، فكان لا بد اذا من جعل هذا الأمر الى الدولة ، قطعاً للفتن ، وهو ما أشار اليه الشيخ الدسوقي فى حاشيته حيث قال : " والمعتمد أنها للامام ، لأن المعادن قد يجدها شرار الناس ، فلو لم يكن حكمه للامام ، لأدى الى الفتن والهرج " . (٢)

(٤) وقد ذكر المالكية فى تعليل هذا القول أن ملك المالكين يقع على

(١) المغنى مع الشرح الكبير : ١٥٧/٦ .

(٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير : ٤٨٧/١ .

الأرض لا على المعادن الموجودة فيها . .

قال ابن رشد : " ان الذهب والفضة اللذين في المعادن (١) التي في جوف الأرض ، أقدم من ملك المالكن لها ، فلم يجعل ذلك ملكا لهم بملك الأرض اذ هو ظاهر قول الله تعالى : (ان الأرض لله يورثها من يشاء من عباده) (٢) اذ لم يقل : الأرض لله يورثها وما فيها من يشاء من عباده . فوجب بنحو هذا الظاهر أن يكون ما في جوف الأرض من ذهب أو ورق في المعادن فيئنا لجميع المسلمين ، بمنزلة ما لم يوجد عليه بخيل ولا ركاب " (٣)

كل هذا يجعل الأخذ بقول المالكية هذا هو الأولى في الوقت الحاضر (٤) ، فاذا آلت ملكية المعادن الى الدولة ، فانها تتصرف فيها بما تراه المصلحة ، فتستغله بنفسها أو تتركه لأفراد أو شركات يستغلونه في مقابل مبلغ من المال ، بحسب ما تراه من المصلحة العامة . فاذا ترجح هذا القول ، فان هذا المعدن ان وجد في أرض مباحة ، فانه لا مناقضة بين تملك الدولة له وبين الملكية الفردية لأن الملكية الفردية لم تقع عليه ، والدولة سوف تحتجزه لنفسها ، اما ان وجد في أرض مملوكة للأفراد ، فان ملكية الأرض ملكية محترمة ، فاذا اضطرت الدولة لنزعها ، وجب حينئذ تعويض مالكيها تعويضا عادلا ، ومثله في ذلك مثل نزع الملكية للمصلحة العامة ، كفتح طريق أو توسعة مسجد ونحو ذلك .

.....

(١) المقصود بالمعادن هنا : المواضع التي تستخرج منها الثروات .

(٢) الأعراف : ٢٨ . (٣) المقدمات : ٢٢٥/١ .

(٤) وقد رجح هذا القول كثير من الفقهاء المعاصرين . أنظر : الشيخ محمد أبو زهرة ، التكافل الاجتماعي في الاسلام : ٣٢ . الشيخ علي الخفيف ، الملكية الفردية وتحديدها في الاسلام ، بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ٢٤/١ ، ٢٥ . العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية

: ٣٦٠/١ .

المبحث الثالث : القيود الشرعية على حق الملكية فى الاسلام : (١)

تمهيد :

=====

تقدم القول بأن الملكية الفردية حق شرعى ، أقره الشارع ، ونص على وجوب حمايته ، وحرمة الاعتداء عليه . ولا شك أن هذا الحق لا يستبين أثره ولا تظهر فائده مالم يعط صاحبه حق استعماله والتصرف فيه ففى وجوه التصرفات المختلفة ، فهذه كما تقدم - هى خصصة التملك وثمرته الأولى . الا أن حق استعمال المالك لملكه وتصرفه فيه ليس حقاً مطلقاً فى الشرع ، بحيث يكون للفرد الحق فى أن يكتسب الملك من أى الطرق يشاء ، ويتصرف فى ملكه بكل تصرف ممكن ، بل لا بد أن يتقيد فى كل هذا بأحكام الشرع وقيوده ، فان الملك كما تقدم - حكم شرعى ، لا يثبت الا بإثبات الشرع له ، ويتقيد حين ثبوته بقيود الشرع وحدوده . وقبل الشروع فى ذكر هذه القيود ، لا بأس من الإشارة الى ذكر حقيقة الملكية فى الشرع ، من كونها استخلاف الهى ومنحة ربانية ، والاجابة على سؤال ظهر فى الوقت الحاضر وهو : هل الملكية فى الاسلام وظيفة اجتماعية ؟ ..

الملكية استخلاف الهى :

=====

ان الله سبحانه وتعالى هو خالق الأشياء كلها ، قال تعالى : (ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء) (٢) وخالق

(١) انظر فى هذا المبحث : سيد قطب ، العدالة الاجتماعية فى الاسلام : ١٢٧ وما بعدها ، د / محمد عبد الله العربى ، النظم الاسلامية : ١٣٦ وما بعدها . د / محمد فاروق النيهان ، الاتجاه الجماعى فى التشريع الاقتصادى الاسلامى : ١٩٨ . د / عبد السلام العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية (القسم الثانى) . صالح بن عبد الله بن حميد ، قيود استعمال الملكية فى الشريعة الاسلامية : (بحث مطبوع على الآلة الكاتبة المكتبة المركزية ، جامعة أم القرى - مكة) .

(٢) الأنعام : ١٠٢ .

الأشياء هو مالكها، قال تعالى : (لله ملك السموات والأرض وما بينهما (١))
 قاله سبحانه وتعالى هو المالك الحقيقي للأشياء كلها ، إلا أنه سبحانه
 قد استخلف البشر في الأرض ، وأمرهم بعمارته ، وأباح لهم الانتفاع بما
 فيها من خيرات . قال تعالى : (هو الذي جعلكم خلائف الأرض (٢)) ،
 وقال تعالى : (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها (٣)) وبالتالي
 يصح أن يقال ان ملك الانسان للأشياء إنما هو ملك انتفاع واستخلاف من
 الله ، ويبقى الملك الحقيقي لله سبحانه وتعالى ، يؤيد هذا قوله
 تعالى : (آمنوا بالله ورسوله ، وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين
 آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير) (٤) .

قال القرطبي في تفسير قوله (مما جعلكم مستخلفين فيه) : " دليل
 على أن أصل الملك لله سبحانه ، وأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي
 يرضى الله

وقال الحسن : " مستخلفين فيه " بوراثةكم إياه عن كان قبلكم
 وهذا يدل على أنها ليست بأموالكم في الحقيقة ، وما أنتم فيها إلا بمنزلة
 النواب والوكلاء ، فاعتنوا الفرصة فيها باقامة الحق قبل أن تزل عنكم السي
 من بعدكم " (٥) وقد أشار ابن رجب إلى ملكية الانتفاع هذه بقوله : " وأعلم
 أن ابن عقيل قد ذكر في الواضح في أصول الفقه اجماع الفقهاء على أن العباد
 لا يملكون الأعيان ، وإنما مالك الأعيان خالقها سبحانه وتعالى ، وأن العباد
 لا يملكون سوى الانتفاع بها على الوجه المأذون فيه شرعا " (٦)

وإذا كان الله هو المالك الحقيقي للأشياء ، فإن هذا لا يعنى أن

(١) المائدة : ١٧ .

(٢) فاطر : ٣٩ .

(٣) هود : ٦١ .

(٤) الحديد : ٧ .

(٥) الجامع لأحكام القرآن : ٢٣٨ / ١٧ .

(٦) القواعد : ٢٠٨ ، وانظر : شاه ولي الله الدهلوى ، حجة الله البالغة

الانسان لا يملك ، بل قد وردت عدة آيات تضيف الأموال الى الانسان وتفيد صحة تملكه لها ، نحو قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (١) وقوله تعالى : (ولا تقربوا مال اليتيم . . .) (٢) وقد تقدم القول بأن الأدلة الشرعية ترادفت على مشروعية الملكية الفردية وصحة تملك الأفراد للأموال الا أن ملكية الأفراد للأموال انما تقع بعد تملك الله لها ، على سبيل الاستخلاف منه سبحانه وتعالى ، فيحق للانسان حينئذ أن يستغل هذه الأموال وينتفع بها ويتصرف فيها في حدود ما أمر الله به ، لأن ملكيته سبحانه لهذه الأموال باقية لا تزول بتملك الانسان لها . (٣)

وعليه فان الذى يؤخذ من هذا هو أن الملكية المطلقة التى لا تتقيد هى ملكية الله سبحانه وتعالى ، أما ملكية العبد فانها ملكية مقيدة ، لأنها ملكية استخلاف ، ويلزم المستخلف حينئذ أن يتقيد بما قيده به المستخلف ، بمعنى أن الملكية فى الاسلام تتقيد بقيود الشريعة الاسلامية .

هل الملكية فى الاسلام وظيفة اجتماعية ؟ . . . =====

ظهرت فكرة أن الملكية وظيفة اجتماعية فى المذاهب ذات النزعة الجماعية - ، فى مقابل ما وصل اليه المذهب الفردى من تقرير أن الملكية حق فردى مطلق لا يقبل التقيد الا فى أضيق الحدود وتعنى فكرة أن الملكية وظيفة اجتماعية أن يراعى فيها حق المجتمع ، لأن الفرد لم يكتسب هذه الملكية بجهد فقط ، بل للمجتمع الفضل فى منحه

(١) النساء : ٢٩ .

(٢) الأنعام : ١٥٢ .

(٣) عبد القادر عوده ، المال والحكم فى الاسلام : ٣١ .

هذا الملك ، وبالتالي فانه لا يستخدم هذه الملكية الا في مصلحة المجتمع كما أن للمجتمع الحق في أن يفرض على هذه الملكية من القيود ما يراه لازماً لأن تسيير الملكية سيرها الصحيح في خدمة المجتمع . (١)

وقد تقدم القول بأن الملكية استخلاف ومنحة الهيئة ، فهل يصح على ضوء ذلك أن يقال ان الملكية في الاسلام وظيفة اجتماعية بهذا المعنى السابق ؟ لقد ذهب كثير من الباحثين الى هذا القول (٢) . فذكروا أن الملكية في الاسلام وظيفة اجتماعية ، وذلك لما يترتب عليها من حقوق ولما تتقيد به من قيود لخدمة المجتمع وتحقيق المصلحة العامة .

والأخذ بهذا القول انما جاء تأثراً بما وصل اليه أصحاب المذهب الاجتماعي في شأن الملكية الفردية ، والا فان هذا المصطلح ليس مصطلحاً شرعياً ، وهو أيضاً ليس صادقاً في التعبير عن حقيقة الملكية في الاسلام (٣) فان هذا المصطلح يؤدي الى انكار الملكية حقاً فردياً ، وهو أيضاً يعطى المجتمع - ممثلاً في الدولة - سلطات واسعة لتقييد هذا الحق بما تراه ملائماً من صور التقييد ، بل قد صرح بعض الباحثين بهذه النتائج وذكر أن الملكية الخاصة ماهي الا وكالة عن الأمة ، ثم قال : " " وألفينا سلطانه في العنصر الثالث (أي تصرف الانسان فيما يملك) متقيداً في التثمين بمصلحة الجماعة لا يجاوزها وهو يثمر ما يثمر ، والمال مالها

(١) السنهوري ، الوسيط : ٥٥٣/٨ .

(٢) أنظر : علي الخفيف ، بحث الملكية الفردية وتحديداتها في الاسلام ، ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ٢٦/١ وما بعدها . سيد قطب ، العدالة الاجتماعية في الاسلام : ١١٤ وما بعدها . د / مصطفى كمال وصفي : مصنفه النظم الاسلامية : ٦٣٠ . د / محمد سليم غزوي ، الحريات العامة في الاسلام : ١٣٣ وما بعدها . د / عبد الحميد متولي ، الاسلام ومبادئ نظام الحكم : ٣٣٦ .

(٣) د / فتحي الدريني ، نظرية التعسف في استعمال الحق : ٨١ ، د / العبادي

ليس له فيه من حق الا كفايته ، كأنه موظف أى أن تلك الملكية —
ماهى الا وضع أقيم فيه الانسان — بحكم مواهبه — ليثمر للجماعة مالهـا
ولينفق منه على مصالحها ، وليست غير ذلك . (١)

والقول بأن المالك ما هو الا وكيل عن الأمة أو موظف وأن المال
مال الجماعة ، لاشك أنه مغالاة فى التصور ، وبعيد عن حقيقة الملكية فى
الاسلام ، فان الموظف أو الوكيل لا يعمل الا بمقتضى ما يأمره به
موكله ، ومن حق الموكل أن ينزع هذه الوكالة فى أى وقت يشاء ، لسبب
أو لغير سبب ، وليست الملكية فى الاسلام كذلك ، بل هى فى الاسلام حق
فردى مصون ، ثبت باثبات الشارع له ، فهو ليس حق المجتمع ، ولم يكن منحة
منه ، كما أن القيود التى ترد على هذا الحق لا تثبت باثبات المجتمع لها —
كما هو الحال فى القول بأن الملكية وظيفة اجتماعية ، أو أن المالك وكيل
عن الأمة — وانما تثبت هذه القيود باثبات الشارع الذى منح هذا الحق .

وقد ذهب بعضهم الى القول بأن الملكية فى الاسلام وظيفة
بتوظيف من الله سبحانه ، أو أنها حق ذو وظيفة اجتماعية ، وذلك للخروج
من نتائج اطلاق القول بأن الملكية وظيفة اجتماعية .

يقول الشيخ أبوزهرة : " وقد رأينا بعض الذين يكتبون فى المسائل
الاسلامية يقول : ان الملكية وظيفة اجتماعية ، ولا نرى مانعا من استعمال
هذا التعبير ، ولكن يجب أن يعرف أنها بتوظيف الله تعالى لا بتوظيف الحكام^(٢)"

= الملكية فى الشريعة الاسلامية ١/٣١ وما بعدها . د / محمد بلتاجى
الملكية الفردية فى النظام الاقتصادى الاسلامى : ٨٨ وما بعدها .
(١) البهى الخولى ، الثروة فى ظل الاسلام : ١٣٩ ، ١٤٠ . وانظر له أيضا
الاشتراكية فى المجتمع الاسلامى بين النظرية والتطبيق : ١١٥ ،

١١٦ .
(٢) التكافل الاجتماعى فى الاسلام : ٢٣ . وانظر : العبادى ، الملكية فى
الشريعة الاسلامية : ١/٤٣٨ .

ويقول الدكتور فتحي الدريني : " وعلى هذا الأساس ينقض القول ، بأن الحق هو بذاته وظيفة اجتماعية ، على معنى أنه يراعى الصالح الجماعي فحسب ، كما يذهب الى ذلك مذهب التضامن الاجتماعي ، بل الذي يتفق وطبيعة التشريع الاسلامي وغايته ، القول بأن للحق الفردي طبيعة مزدوجة ، فردية وجماعية ، وأن الأولى مصونة ومحمية ، مادامت لا تتعارض مع المصلحة العامة وبذلك يكون للحق الفردي في الشريعة الاسلامية وظيفة اجتماعية ، وليس هو بذاته وظيفة اجتماعية ، اذ يترتب على هذا النظر الأخير اهدار الصالح الفردي الخاص ، الذي أصبح تقرره معلوما من الدين بالضرورة ، ولا سيما حق الملكية ، الذي هو فـقـى طليعة الحقوق الخاصة جميعا " (١)

ومع أن القول بأن الملكية في الاسلام وظيفة بتوظيف من الشارع أو أنها حق ذو وظيفة اجتماعية ، قول صادق في نتائجه ، وذلك اذا نظر اليه بحسب الظاهر منه ، الا أن الأولى أن يقال ان الملكية في الاسلام حق فردي أقره الشرع وحماه ، وأباح لصاحبه التصرف فيه بوجوه التصرفات المختلفة الا أن هذا التصرف ليس مطلقا ، وانما هو محدود بحدود الشرع وقيوده .

والقول بأن الملكية حق مقيد بقيود الشرع أولى من القول بأن الملكية وظيفة بتوظيف من الله ، أو أنها حق ذو وظيفة اجتماعية وذلك لأن هذا المصطلح مصطلح غير شرعي ، وقد أطلق ليعبر عن معنى خاص به عند الذين أطلقوه ، وقد تقدم أنه معنى لا يتفق مع المفهوم الشرعي ، ومن ثم لا يصح اطلاق هذا اللفظ أو تخصيصه ليعبر عن المعاني الشرعية . وفي هذا المعنى يقول الدكتور محمد البلتاجي : " وهذه صورة تطبيقية لما سبق ان قررناه من خطأ استحضار

(١) نظرية التعسف في استعمال الحق : ٨١ ، ٨٢ .

الباحث المسلم بعض الهياكل والمصطلحات المستخلصة من دراسات الاقتصاد الوضعي ، محاولاً ملأها بمحتوى إسلامي ، ذلك أن الطبيعة الخاصة لكل ما هو إسلامي ، لن تستجيب لمحاولته هذه إلا بكثير من ضروب التعسف والتأويل غير الصحيح " (١) .

فاذا تبين هذا وقيل ان الملكية حق فردى مقيد بقيود الشرع الذى منح الفرد هذا الحق واستخلفه فيه ، فلا بد من بيان ماهى حدود الشرع وقبوده التى يتقيد بها هذا الحق .

يمكن القول اجمالاً ان أهم هذه القيود اما أن يرد على طرق كسب الأموال وتملكها ، أو على طرق استعمال هذه الأموال والتصرف فيها ، أما القيود التى طرأت على حق الملكية فى الوقت الحاضر كتحديد الملكية أو تأميمها ونزعها فسيتم افرادها فى بحث مستقل .

(١) الملكية الفردية فى النظام الاقتصادى الإسلامى : ٩١ .

أولا : قيود كسب الملكية : =====

أباح الاسلام للأفراد أن يملكوا من الطرق المباحة ، وهى طرق كثيرة ومتعددة ، ومن أهمها : المعاوضات المالية ، والميراث ، والهبات والصدقات ، والوصايا ، والوقف ، والغنيمة ، والاستيلاء على المباح ، وأحياء الموات ، والاقطاع ، ونحو ذلك . (١)

كما قد فصل الشرع طرق الكسب المحرمة ، والتي تتلخص فى منع الضرر ، وظلم الناس وأكل أموالهم بالباطل . كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) (٢) وقوله أيضا : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون) (٣) .

قال القرطبي فى تفسير هذه الآية : " والمعنى : لا يأكل بعضكم مال بعض بغير حق ، فيدخل فى هذا : القمار والخداع والغصب وجحد الحقوق ، ومالا تطيب به نفس مالكة أو حرمة الشريعة ، وإن طابت به نفس مالكة ، كبهز البغى ، وحلوان الكاهن وأثمان الخمر والخنازير وغير ذلك . . . " (٤) .

وقال ابن العربي عند تفسير هذه الآية : " هذه الآية من قواعد المعاملات ، وأساس المعاوضات ينبئ عليها ، وهى أربعة (٥) : هذه الآية وقوله تعالى : (وأحل الله البيع وحرم الربا) (٦) ، وأحاديث الفحش ، واعتبار المقاصد والمصالح " (٧) . والتحريم فى هذه الآيات عام يشمل كل

(١) انظر : ابن نجيم ، الأشباه والنظائر : ٣٤٦ ، السيوطى الأشباه والنظائر

: ٣١٧ ، السيد أبو النصر الحسينى ، الملكية فى الاسلام : ٢٠ .

(٢) النساء : ٢٩ . (٣) البقرة : ١٨٨ . (٤) الجامع لأحكام القرآن : ٣٣٧/٢ .

(٥) يشير الى الأسس والقواعد التى تنبنى عليها فى نظره المعاملات والمعاوضات الشرعية .

(٦) البقرة : ٢٧٥ . (٧) أحكام القرآن : ٩٦/١ .

أكل للأموال بالباطل ، وقد فصل الشرع ما هو من قبيل الباطل ، وما ليس كذلك فى مواضع أخرى ، وبالتالي لا يصح الاستدلال بهذه الآيات على تحريم معاملة ما ، لأنها من أكل الأموال بالباطل ، ما لم يـ^{الربيل}قم على خصوصها ، وقد أشار الى هذا المعنى ابن العربى بقوله : " اعلموا علمكم الله أن هذه الآية متعلق كل مؤلف ومخالف فى كل حكم يدعونه لأنفسهم بأنه لا يجوز ، فيستدل عليه بقوله تعالى : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) فجوابه أن يقال : لا نسلم أنه باطل الا حتى تبينه بالدليل ، وحينئذ يدخل فى هذا العموم . فهى دليل على أن الباطل فى المعاملات لا يجوز ، وليس فيها تعيين الباطل " . (١)

وقد فصلت الشريعة طرق الكسب المحرمة ، كما قد تقدم الحديث عن هذه الطرق مع بيان دور الدولة فى ذلك عند ذكر وظائف المحتسب ومراقبته للنشاط الاقتصادى للأفراد ، ومنع جمع الأعمال والتصرفات التى جاء الشرع بتحريمها (٢) ، ويمكن فيما يلى ايجاز أهم طرق الكسب المحرمة فى التشريع الاقتصادى الاسلامى :-

(١) الربا : - اعتبرت الشريعة الربا بكافة طرقه وأساليبه من قبيل الكسب المحرم ، وأكل أموال الناس بالباطل ، قال تعالى : (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ، ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) (٣) وقد فصل الفقهاء حكم الربا وعلته وما يجرى فيه تفصيلا دقيقا ، والذى بهم هنا هو

(١) أحكام القرآن : ١ / ٩٧ .

(٢) انظر مبحث وظائف المحتسب فيما تقدم ص (٢٩٠)

(٣) البقرة : ٢٧٥ .

التأكيد على أن الكسب الذى يأتى من الربا كسب محرم ، وأن ملكية هذا الكسب غير مشروعة . أما ما هو الدور الذى يمكن أن تقوم به الدولة لمحاربة الربا ومنع الأفراد من الكسب عن طريقه فقد تقدم بيانه فى المباحث السابقة . (١)

(٢) الاحتكار : - لقد حرمت الشريعة الاسلامية الاحتكار ، وذلك لما يؤدى اليه من استغلال حاجة الناس والحق الضرر بهم ، وحق التملك فى الاسلام لا يعطى الفرد سلطة احتكار حاجات الناس والاضرار بهم قال صلى الله عليه وسلم : " من احتكر فهو خاطىء " (٢) وبالتالى فان أى كسب يأتى عن طريق الاحتكار المحرم يعتبر كسبا محرما . وقد تقدم الحديث عن ماهية الاحتكار وبيان حكمه فى الشرع ودور الدولة فى محاربته . (٣)

(٣) ومن أنواع الكسب المحرم ، الكسب عن طريق الغش والتدليس والغرر واخفاء عيوب السلعة ونحو ذلك مما تقدم بيانه . (٤)

(٤) ومن أنواع الكسب المحرم الكسب عن طريق السرقة أو الغصب ، أو الكسب عن طريق القمار بأساليبه المختلفة ، وكذا الكسب عن طريق الارتشاء والتزوير ونحو ذلك مما أجمع الفقهاء على أنه كسب محرم وأكل للأموال بالباطل .

(٥) ومن طرق الكسب المحرمة أيضا والتي لا يصح التملك عن طريقها التجارة فى السلع المحرمة فى الشرع ، وذلك نحو التجارة فى الخمور وأنواع المسكرات وكذا التجارة فى الخنزير والأصنام والميتة ، وكل نجس لا يحل الانتفاع به ، وكذا التجارة فى الأعراض والكسب عن طريق الزنا

(١) انظر مبحث دور الدولة فى محاربة الربا فيما تقدم ص (٢٩١)

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٤٣ / ١١ .

(٣) انظر مبحث الاحتكار ص (٤٠٦)

(٤) انظر ص (٤٠٠)

وبيوت الدعارة . كما يحرم فى الشرع أيضا الكسب عن طريق بيع آلات اللهو المحرمة ، والكتب والنشرات والصور والأفلام التى تؤدى الى افساد عقيدة المسلم أو التأثير على أخلاقه .

هذه هى أهم طرق الكسب المحرمة فى الشريعة ، والتى تعتبر قيودا على حرية الكسب ، وقد ذكر ابن العربى أنها ترجع جميعا الى آيتين من القرآن هما : آية الربا ، وآية : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) ثم قال : " ولم يبق فى الشريعة بعد هاتين الآيتين بيان يقتصر اليه الباب ، وبقي ما وراءهما على الجواز " (١) ثم عدد أنواعا من المعاملات التى نهت عنها الشريعة (٢) ، وذكر أنها لا تخرج عن ثلاثة أقسام هى : الربا والباطل والغرر . وذكر أن الغرر يرجع بالتحقيق الى أكل الأموال بالباطل .

(١) أحكام القرآن : ٢٤٣/١ .

(٢) ذكر أنه صح عن النبى صلى الله عليه وسلم ستة وخمسون معنى نهى عنها فقال : " الأول والثانى ثمن الأشياء جنس بجنس ، والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع : بيع المقتات ، أو ثمن الأشياء جنسا بجنس متفاضلا ، أو جنسا بغير جنسه نسيئة ، أو بيع الرطب بالتمر ، أو العنب بالزبيب أو بيع المزبنة على أحد القولين ، أو عن بيع وسلف ، وهذا كله داخل فى بيع الربا . . الثامن بيعتان فىبيعة ، والتاسع بيع الغرر ، ورد بيع الملامسة ، والمناذة ، والحصاة ، وبيع الثياب ، وبيع العريان ، وما ليس عندك والمضامين ، والملاقيح ، وحبل الحبلية ، ويتركب عليهما من وجه بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ، وبيع السنبلة حتى يشتد ، والعنب حتى يسود وهما مما قبله ، وبيع المحاقلة والمعاومة والمخابرة والمحاصرة ، وبيع ما لم يقبض ، وربح ما لم يضمن ، وبيع الطعام قبل أن يستوفى من بعض ما تقدم والخمر والميتة وشحومها ، وثن الدم ، وبيع الأصنام ، وعصب الفحل والكلب والسنور ، وكسب الحجام ، ومهر البغى ، وحلوان الكاهن ، وبيع المضطر وبيع الولاء ، وبيع الولد أو الأم فردين ، أو الأخ والأخ فردين ، وكسب الأرض والماء والكلاء والنجش ، وبيع الرجل على بيع أخيه وحاضر لباد ، وتلقى السلع ، والقينات " أحكام القرآن : ٢٤٣/١ ، ٢٤٤ .

ثانيا : قيود استعمال الملكية والتصرف فيها :

تقدم أن حرية المالك في كسبه للملك ليست مطلقة ، بل هي محدودة بحدود الشرع وقيوده ، وكذلك يقال في شأن استعمال المالك لملكه وتصرفه فيه ، فإن حريته في هذا الاستعمال ليست هي الأخرى مطلقة دون حد ، بل قد وضع الشارع لهذه الحرية حدودا وقيودا لا بد من الالتزام بها والوقوف عندها ، وهي في مجملها تهدف إلى تحقيق مصلحة المالك نفسه ، كما تهدف إلى تحقيق مصلحة المجتمع من حوله ، ورفع الضرر عنه . ومن أهم هذه القيود :-

(١) النهي عن إضاعة المال بالاسراف والتبذير :

لقد وردت النصوص الشرعية على تحريم السرف والتبذير ، قال تعالى : (ولا تسرفوا ان الله لا يحب المرففين) (١) وقال تعالى (وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا أخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا) (٢) الا أنه قد اختلف في المعنى المراد من السرف والتبذير اللذين أتى الشرع بتحريمهما ، فالذي لا شك فيه أن انفاق الانسان على نفسه ومن يعوله لقضاء حاجاته وضروراته يعتبر من قبيل النفقة الواجبة ، فان تجاوز الانسان الانفاق الواجب وأنفق ماله في المباحات زيادة عن حاجته ، فهل يعتبر مسرفا ؟ أو أن الاسراف يختص بالنفقة في المحرمات ؟ .

ان الذي عليه جمهور المفسرين من الصحابة وغيرهم ، أن السرف والتبذير في الشرع إنما يختصان بالنفقة المحرمة . فقد روى عن ابن عباس

(١) الأعراف : ٣١ .

(٢) الاسراء ٢٦ ، ٢٧ .

فى تفسير المبذر : أنه الذى ينفق فى غير حق (١) . كما روى عن ابن مسعود أن التبذير هو : الانفاق فى غير حق . (٢) وروى عن مجاهد قوله : لو أنفق انسان ماله كله فى الحق لم يكن مبذرا ، ولو أنفق مـدا فى غير حق كان مبذرا " (٣) . وعن قتادة : التبذير - النفقة فى معصية الله تعالى ، وفى غير الحق والفساد . (٤) وروى ابن حزم عن الزهرى فى تفسير قوله تعالى : (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط) (٥) : " لا تمنعه من حق ولا تنفقه فى باطل " (٦) . وعن اياس بن معاوية : " ما جاوزت به أمر الله فهو سرف واسراف " (٧) . وقد فسر الامامان الجصاص وابن العربى الاسراف بأنه : مجاوزة حد المباح الى المحظور . (٨)

وقد ذكر بعض الفقهاء أن من أنفق ماله فى المباحات فوق الحاجة فانه مبذر . وذكر ابن العربى أنه ان عرض ماله للنفاذ فهو مبذر والا فلا فقال : " فان قيل من أنفق فى الشهوات ، هل هو مبذر أم لا ؟ . . قلنا : من أنفق ماله فى الشهوات زائدا على الحاجات ، وعرضه بذلك للنفاذ فهو مبذر ، ومن أنفق ربح ماله فى شهواته أو غلته ، وحفظ الاصل أو الرقبة فليس بمبذر ، ومن أنفق درهما فى حرام فهو مبذر يحجر عليه فى نفقة درهم فى الحرام ، ولا يحجر عليه ببذله فى الشهوات ، الا اذا خيف عليه النفاذ " (٩) وهذا فى شأن امكانية اطلاق لفظ مبذر

-
- (١) المحلى : ٢٩٠ / ٨ .
 (٢) المصدر نفسه : ٢٩٠ / ٨ . وانظر : الصابونى مختصر تفسير ابن كثير
 : ٣٧٤ / ٢ .
 (٣) الصابونى : مختصر تفسير ابن كثير : ٣٧٤ / ٢ ، وانظر القرطبى ، جامع أحكام القرآن : ١١٠ / ٧ .
 (٤) الصابونى مختصر تفسير ابن كثير : ٣٧٤ / ٢ .
 (٥) الاسراء : ٢٩ . (٦) المحلى : ٢٩٠ / ٨ .
 (٧) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن : ١١٠ / ٧ . مختصر تفسير ابن كثير ٦٣٥ / ١
 (٨) الجصاص ، أحكام القرآن : ٦٣ / ٢ ، ابن العربى أحكام القرآن ٣٢٣ / ١ .
 (٩) أحكام القرآن : ١١٨١ / ٣ .

وصحة الحجر عليه ، لكن هل يقال انه ارتكب بذلك محرماً ؟ . . . صحح ابن العربي أن فعله مكروه لا محرم (١) . وفي كشف القناع : " ويكره الاسراف في المباح ، وحرمة الشيخ تقى الدين ، للعموم : (ولا تسرفوا)^(٢) .

ومما تقدم يمكن القول بأن النفقة في الحرام اسراف وتبذير — بالاتفاق ، سواء أكانت قليلة ، أم كثيرة ، أما النفقة في المباح فان من اعتبر القدر والكم في الاتفاق يرى أن تجاوز الحاجة في الاتفاق المباح ، وزيادة — القدر عن المطلوب يعتبر من قبيل الاسراف ، ومن اعتبر نوع الاتفاق وكيفيته لم يقل بأن الاتفاق في المباحات من قبيل الاسراف المحرم ، بل ان الاسراف والتبذير المحرمين في نظره هما النفقة في المحرمات . (٣) ، وهذا هو الذى عليه أغلب المفسرين كما تقدم فى نقل أقوالهم ، وهو أولى بالمصير اليه — ان شاء الله تعالى — فان الذى لا شك فيه أن المسلم مدعو الى التوسط فى نفقته من غير بسط ولا تقتير ، كما قال تعالى : (ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسوراً)^(٤) وقال تعالى : (والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً) (٥) الا أن المسلم ان تجاوز فى نفقته المباحة حد التوسط . فانه لا يقال له حينئذ انه ارتكب محرماً ، وأصبح من المسرفين الذين لا يحبهم الله ، ومن اخوان الشياطين الذين ذكرتهم الآية ، فانه ما زال ينفق فى مباح ، حتى وان صدق عليه لفظ مسرف أو مبذر لغة ، بمعنى زيادة الانفاق وتجاوز الحد المعقول .

أما معرفة ماهو دور الدولة فى شأن الاسراف والتبذير ، فهو

(١) أحكام القرآن : ٧٧١/٢ .

(٢) البهوتى كشف القناع : ٢٧٩/١ .

(٣) الراغب الأصفهاني ، المفردات فى غريب القرآن : (سرف) : ص ٢٣٠ .

(٤) الاسراء : ٢٩ .

(٥) المؤمنون : ٦٧ .

موضوع تشتمل عليه أحكام الحجر على السفية المبذر في الفقه الاسلامي وقد تقدم بيان هذا الدور عند الحديث عن حكم الحجر ، ودلالته على الحرية والتدخل . (١)

(٢) النهي عن الاضرار بالآخرين : -
=====

تقدم القول بأن تصرف الانسان في ملكه بما يشاء من وجوه التصرف المباحة ، هو أهم خصائص الملكية في الاسلام وثمرتها الأولى وأن هذا هو الأصل المتفق عليه في الشريعة الاسلامية والا لما كان للملك معنى اذا حجر على المالك في تصرفه . لكن ما الحكم ان تصرف الانسان في ملكه ، بما يؤدي الى الحاق الضرر بالآخرين ؟ وهل يصح شرعا منعه من هذا التصرف أولا يصح ؟ ..

لقد بحث الفقهاء أحكام تصرفات الأفراد في أملاكهم اذا كانت تؤدي الى الحاق الضرر بالآخرين كالجيران ونحوهم . وكانت آراؤهم في هذه المسألة على النحو التالي : -

أ (ذهب متقدموا الحنفية والظاهرية ، وهو رأي عند الشافعية ورواية عند الحنابلة ، أن للمالك الحق في التصرف في ملكه ، وان أدى هذا التصرف الاضرار بالآخرين ، فلا يمنع من ذلك قضاء ، ولا يضمن الضررالحاصل من تصرفه . (٢)
وفيما يلي ذكر بعض نصوصهم الدالة على ذلك . . .

(١) أنظر ص (١٣٧)

(٢) أنظر الشافعي ، الأم : ٢٤٩ / ٣ ، ٢٥٠ ، الماوردي ، الأحكام السلطانية : ٢٥٥ ، ابن حجر الهيتمي ، تحفة المحتاج : ٢٠٩ / ٦ ، الرملي ، نهاية المحتاج : ٣٣٧ / ٥ ، السرخسي ، المبسوط : ٢١ / ٨ ، الكاساني ، بدائع الصنائع : ٤٠١٣ ، ٤٠١٢ / ٨ ، حاشية ابن عابدين : ٤٤٨ / ٥ ، أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٣٠٢ ، ٣ ، ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٥١ / ٥ ، المرداوي الانصاف : ٢٦٠ / ٥ ، ابن حزم ، المحلى : ٢٤١ / ٨ .

قال **السرفسي** في المبسوط : " وللإنسان أن يتصرف في ملك نفسه بما يبدو له ، وليس للجار أن يمنعه عن ذلك ، وله أن يتخذ حماما أو تنورا أو مخرجا ، لأنه يتصرف في خالص ملكه . أرأيت لو أراد أن يجعل فيها رجا أو حدادا أو قصارا كان للآخر أن يمنعه من ذلك ؟ والحاصل أن من تصرف في خالص ملكه لم يمنعه منه في الحكم ، وإن كان يؤدي إلى الحاق الضرر بالغير . ألا ترى أن من اتجر في حانوته نوع تجارة لم يمنعه من ذلك ، وإن كانت تكسد بسببه تجارة ، وأن أصحاب الحوانيت يتأذون بغباب سنايك الدواب المارة ، وأن يتأذى المارة بدخان نيرانهم التي يوقدونها في حوانيتهم ، ثم ليس للبعض منع البعض من ذلك ، وللإنسان أن يسقي أرضه وليس لجاره أن يمنعه من ذلك مخافة أن يقل ماء بئر ، فعرفنا أن المالك مطلق التصرف فيما هو خالص حقه " (١) .

وقال **الكاساني** : " للمالك أن يتصرف في ملكه أي تصرف شاء ، سواء أكان تصرفا يتعدى ضرره إلى غيره أو لا يتعدى ، فله أن يبني في ملكه مرحاضا أو حماما أو تنورا ، وله أن يقعد في بنائه حدادا أو قصارا وله أن يحفر في ملكه بئرا أو بالوعة . . . وإن كان يهين من ذلك البناء ، ويتأذى به جاره ، وليس لجاره أن يمنعه ، حتى لو طالب جاره تحويل ذلك لم يجبر عليه ، لأن الملك مطلق للتصرف في الأصل ، والمنع منه لعارض تعلق به حق الغير ، فإذا لم يوجد التعلق لا يمنعه " (٢) .

وفي الأحكام السلطانية للماوردي : " وإذا نصب المالك تنورا في داره فتأذى الجار بدخان ، لم يعترض عليه ولم يمنعه منه ، وكذلك لو نصب في داره رجا أو وضع فيها حدادين أو قصارين ، لم يمنعه ، لأن للناس التصرف

(١) المبسوط : ٢١/١٥ .

(٢) بدائع الصنائع : ٤١٣/٨ .

فى أملاكهم بما أحبوا ، وما يجد الناس من مثل هذا بُدأً (١) . . .

وفى تحفة المحتاج : " والأصح أنه يجوز أن يتخذ داره المحفوفة بمساكن حماما واصطبلا وطاحونا وفرنا ومدبغة ، وحانوته فى البازين (٢) ، حانوت حداد وقصار ، اذا احتاط وأحكم الجدران احكاما يلىق بما يقصده ، بحيث يندر تولد خلل منه فى أبنية الجار ، لأن منعه اضرار به " (٣)

فتبين من هذه النقول أن أصحاب هذا المذهب يطلقون الحرية للمالك فى أن يتصرف فى ملكه بما يشاء من أنواع التصرفات المباحة ، دون مراعاة للأضرار التى يمكن أن تلحق الآخرين من هذه التصرفات ، ويرون أن حق المالك فى ملكه أولى بالاعتبار من حقوق الآخرين فى دفع الضرر عنهم . وحجتهم فى ذلك كما يظهر من نصوصهم ، هى التمسك بحق المالك فى التصرف فيما هو خالص ملكه ، فلا يصح منعه من ذلك ، لأن المنع مناقض لمعنى الملك . وأيضاً هم يقولون أن منع المالك من التصرف فى ملكه اضراراً به ، والضرر ممنوع .

وقد احتج الماوردى فى النقل المتقدم عنه بقوله : " وما يجد الناس من مثل هذا بدا " فهو يشير الى حاجة الناس الى التصرف فى أملاكهم بتصرفات قد تؤدى الى الحاق الضرر بالآخرين ، ولكن لا بد من مثل هذه التصرفات للحاجة اليها .

ب (وذهب المالكية والحنابلة فى الرواية الراجحة ، وتأخروا الحنفية وبعض الشافعية الى القول بأن المالك ممنوع من التصرف المضرب بالآخرين الا أنهم اختلفوا فى مقدار الضرر الذى يجب دفعه ، وما هو ضابطه

(١) الأحكام السلطانية : ٢٥٥ .

(٢) (البازون) هم من يبيع (البز) أى : الأقمشة .

(٣) ابن حجر الهيتمى ، تحفة المحتاج : ٢٠٩/٦ ، وانظر : الشريينى

مغنى المحتاج : ١٦٤/٢ .

على النحو التالي :

(١) فذهب متأخروا الحنفية الى القول بأن الضرر الذى يجب دفعه هو الضرر الفاحش الذى لا يمكن التحرز عنه .

قال الزيلعى : " ثم اعلم أن للانسان أن يتصرف فى ملكه ماشاء من التصرفات ما لم يضر بغيره ضررا ظاهرا ، فيجوز له أن يتخذ فى داره حماما ، لأن ذلك لا يضر بالجيران ، وما فيه من النداءة يمكن التحرز عنه ، بأن يبنى بينه وبين جاره حائطا ولو اتخذ داره حظيرة غنم ، والجيران يتأذون من نتن السرقين ، ليس لهم فى الحكم منعه ، ولو حفر فى داره بئرا فنز منها حائط جاره لم يكن له منعه ولو أراد بناء تنور فى داره للخبز الدائم ، كما يكون فى الدكاكين ، أو رحا للطحن ، أو مدقات للقصارين ، لم يجز ، لأن ذلك يضر بالجيران ضرا ظاهرا فاحشا لا يمكن التحرز عنه ، والقياس أنه يجوز ، لأنه يتصرف فى ملكه ، وترك ذلك استحيانا لأجل المصلحة " (١) .

فهذا النص يبين أن الضرر الذى يجب دفعه هو الضرر الظاهر الفاحش الذى لا يمكن التحرز عنه دون ماعداه ، وذكر أمثلة للنوعين حتى يمكن التمييز بينهما ، الا أن بعضهم عرف الضرر الفاحش فى شأن الجار ، بأنه ما كان سببا لهدم بنائه أو ضعفه أو ابطال الانتفاع به بالكلية ، كما قال : ابن الهمام : " والحاصل أن القياس فى جنس هذه المسألة ، أن يفعل صاحب الملك ما بدا له مطلقا ، لأنه يتصرف فى خالص ملكه ، وان كان يلحق الضرر بغيره ، لكن يترك القياس فى موضع يتعدى ضرره الى غيره ضررا فاحشا . وهو ما يكون سببا للهدم ، وما يوهن البناء . . . أو يخرج عن الانتفاع بالكلية وهو ما يمنع من الحوائج الأصلية ، كسد الضوء بالكلية وأما

(١) تبين الحقائق : ١٩٦ / ٤ . وانظر ابن نجيم ، البحر الرائق : ٣٢ / ٧ ، ٣٣ . و (القصار) هو الذى يقوم بدق القماش لتمليس . أنظر ابن منظور ، لسان العرب : (قصر) .

التوسع الى منع كل ضرر ما ، فيسد باب الانتفاع بملك الانسان " (١) .

(٢) وذكر بعض الشافعية أن الضرر الممنوع هو الضرر غير المعتاد ، فان تصرف في ملكه على العادة لم يمنع .
جاء في تحفة المحتاج : " ويتصرف كل واحد من الملاك في ملكه على العادة ، وان أضر جاره ، كأن سقط بسبب حفرة المعتاد جدار جاره ، أو تغير بحشه بئر ، لأن المنع من ذلك ضرر لا جابر له ، فان تعدى في تصرفه بملكه العادة ضمن (٢) .
وجاء في موضع آخر قوله : " ان الضرر المنفى مالا يصبر عليه محال يعتد ، لا مطلقا " (٣) .

(٣) وذهب المالكية والحنابلة في الرواية الراجعة الى القول بمنع المالك من التصرف المضر بالآخرين . دون أن يحدوا ذلك بضابط الضرر الفاحش أو غير المعتاد ، بل ذكروا أن الجار ممنوع من مطلق التصرف المضر بجاره ، سواء تمحض قصد الاضرار لديه بأن لم يكن له من غرض في تصرفه سوى الاضرار بالآخرين ، أو كان له غرض صحيح من تصرفه ، بأن كان هذا التصرف يحقق مصلحة مشروعة له ، الا أنه يتسبب في الحاق الضرر بالآخرين ، فيمنع من ذلك كله . (٤) فلم يخصصوا الضرر الممنوع بضابط معين ، واكتفوا بذكر الأمثلة التي تعتبر من قبيل الضرر الممنوع ، كما جاء في المغنى : " وليس للرجل التصرف في ملكه تصرفا يضر بجاره نحو أن يبني فيه حماما بين الدور ، أو يفتح خبازا بين العطارين ، أو يجعله دكان قصارة يهز الحيطان ويخربها ، أو يحفر بئرا الى جانب بئر جاره

(١) ابن الهمام ، فتح القدير : ٥ / ٥٠٦ ، وانظر حاشية ابن عابد بن ٥ / ٤٤٨ .

(٢) الهيتمي تحفة المحتاج : ٢٠٩ / ٦ ، وقد نقل عن الرويانى : أنه لا يمنع الا ان ظهر منه قصد التعنت والفساد . كما نقل عن الزركشى : أنه يمنع ما يضر الملك دون المالك .

(٣) المصدر نفسه : ٥ / ١٩٨ ، (٤) ابن رجب جامع العلوم والحكم : ٣٩٩ وما بعد ها .

يجتذب ماءها " (١) ومن الأمثلة التي ذكرها المالكية ما جاء في المنتقى : " فأما الضرر على هذا التأويل ، فمثل ما يحدثه الرجل في عرصته مما يضر بجيرانه ، من بناء حمام أو فرن للخبز أو لسبك ذهب أو فضة ، أو كير لعمل الحديد ، أو رحلا مما يضر بالجيران " (٢) .

ونقل التسولي في البهجة عن ابن رشد تقسيم الضرر الى ثلاثة أقسام : " منه ما يمنع عنه باتفاق ، كالحمام والفرن ، ومنه ما لا يمنع منه باتفاق ، كاحداث فرن قرب فرن آخر يضربه في غلته فقط ، ومنه ما يختلف فيه كأن يحدث في أرضه بناء قرب أندر (٣) جاره يمنع به الريح فقال ابن القاسم يمنع ، واختلف فيه قول سحنون ، قال ابن رشد : والأظهر أنه يمنع " (٤) .

فهذه النصوص من مذهب المالكية والحنابلة أوضحت أن ضرر الجار ممنوع ، دون أن تحد الضرر الممنوع بحد معين ، بل ذكرت الأمثلة على أنواع الضرر الممنوعة ، إلا أن هذا لا يعنى أنهم يرون منع مطلق الضرر حتى وإن كان يسيراً . فدخان الخبز والطبخ في البيت اتفق الفقهاء على أنه لا يمنع ، . وذكر ابن قدامة أنه من قبيل الضرر اليسير ، الذي لا يمكن التحرز منه ، وتدخله المسامحة . (٥) وهو بذلك يشير الى أنه ما كان ضرره من هذا القبيل فإنه لا يمنع .

وقد تقدم النقل عن المالكية أن الضرر الذي يلحق الغلبة من جراء عمل الجار لتجارة مماثلة ونحو ذلك - لا يمنع بالاتفاق . كما ذكر المالكية أمثلة أخرى للضرر الذي لا يمنع ، كضرر منع الريح وضوء الشمس ، فقد نقل ابن فرحون قول ابن عتاب : " الذي أقول به

(١) ابن قدامة ، المغنى : ٥ / ٥١ ، وانظر : البهوتي ، كشف القناع : ٣ / ٤٠٨ .

المرداوى ، الانصاف : ٥ / ٢٦٠ .

(٢) الباجي ، المنتقى : ٦ / ٤٠ . وانظر : ابن فرحون ، التبصرة : ٢ / ٣٥٧ وما بعدها .

(٣) (الأندر) هو الجرين ، أو البيدر ، موضع ذرى الحبوب .

(٤) البهجة في شرح التحفة : ٢ / ٣٣٧ .

(٥) المغنى : ٥ / ٥٢ .

وأنقله من مذهب مالك أن جميع الضرر يجب قطعه . إلا ما كان من رفع بناء من هبوب الريح وضوء الشمس ، وما كان في معناهما إلا أن يثبت القائم في ذلك أن محدث ذلك أراد الضرر بجاره " (١)

وفي الكافي : " ولا يمنع أحد يبنى في ماله وحقه ما أحب ، من حائط يعليه وبنيان يرفعه ، أضر ذلك بجاره في منع ضوء أو ريح أو لم يضر " . (٢)

فهم بذلك لا يرون أن منع الريح والضوء من قبيل الضرر الممنوع بل قد أشار ابن عبد البر إلى أن الضرر الممنوع هو الضرر البين فقال : " وكذلك دخان الحمامات والأفران ، إذا أضر بالجيران ضررا بينا ، منعه منه محدثه ، فإن تحيلوا في اخراج الدخان حتى لا يضر لارتفاعه عنهم كان ذلك لهم " (٣) فكأنه بقوله : " ضررا بينا " يشير إلى أنه ليس كل ضرر يمنع ، بل لا بد أن يكون الضرر ظاهرا بينا .

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها : (٤)

(١) استدل هؤلاء بما رواه مالك والحاكم وأصحاب السنن عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : " لا ضرر ولا ضرار " (٥) ويعتبر هذا الحديث عمدة أدلتهم ، واختلف في معناه . فقيل " الضرر " و " الضرار " بمعنى واحد ، والتكرار لمجرد التأكيد ، وقيل " الضرر " أن تدخل

(١) التبصرة : ٣٦٢ / ٢ .

(٢) ابن عبد البر ، الكافي : ٩٣٩ / ٢ .

(٣) المصدر نفسه : ٩٤٠ / ٢ .

(٤) أنظر : الباجي ، المنتقى : ٤٠ / ٦ وما بعدها . الدريني ، نظرية التعسف في استعمال الحق : ٩٢ وما بعدها .

(٥) الموطأ مع شرحه المنتقى : ٤٠ / ٦ . البيهقي ، السنن الكبرى : ٦٩ / ٦ . الحاكم ، المستدرک : ٥٧ / ٢ ، وقال : صحيح الإسناد على شرط مسلم . يحيى بن أبي آدم ، الخراج : ٩٧ ، ٩٨ . وأنظر في تخريج هذا الحديث : ابن رجب ، جامع العلوم والحكم : ٢٩٧ ، ٢٩٨ . الشوكاني ، نيسل الأوطار : ٢٩٢ / ٥ .

الضرر على غيرك على وجه أنت تنتفع به ، و"الضرار" أن تدخل
الضرر على غيرك من غير منفعة لك ، وقيل غير ذلك . (١)

وهذا الحديث يدل على أن الضرر ممنوع ، وبالتالي يمتنع كل تصرف
يلحق الضرر بالآخرين ، قال الشوكاني : " هذا فيه دليل على تحريم الضرر
على أي صفة كان ، من غير فرق بين الجار وغيره ، فلا يجوز في صورة ممن
الصور إلا بدليل يخص به هذا العموم ، فعليك بمطالبة من جوز المضارة
في بعض الصور بالدليل ، فإن جاء به قبلته ، والا ضربت بهذا الحديث
وجهه " (٢)

وقد اعتمد من قال بمنع الضرر على هذا الحديث ، إلا أن هذا
الحديث لم يخل من مناقشات الآخرين وردهم له ، من حيث ثبوته أو ظهور
وجه دلالة على المراد . فمن هذه المناقشات :

- ما ذكره ابن حزم من أن هذا الحديث لا يصح ، لأنه إنما جاء
مرسلاً أو من طريق فيها زهير بن ثابت وهو ضعيف . (٣)

والواقع أن هذا الحديث روى من عدة طرق مسنداً ومرسلاً ، فقد
رواه الحاكم وغيره مسنداً بلفظ " لا ضرر ولا ضرار ، من ضار ضره الله
ومن شاق شق الله عليه " . وقال الحاكم : صحيح الإسناد على شروط
مسلم . (٤)

ورواه مالك في الموطأ مرسلاً ، قال ابن عبد البر : " لم يختلف
عن مالك في إرسال هذا الحديث ، قال : ولا يسند من وجه صحيح " (٥) ،

(١) ابن رجب ، جامع العلوم والحكم : ٢٩٨ ، الباجي ، المنتقى : ٤٠ / ٦ .

(٢) نيل الأوطار : ٢٩٤ / ٥ .

(٣) المحلي : ٢٤١ / ٨ .

(٤) المستدرک : ٥٧ / ٢ .

(٥) ابن رجب ، جامع العلوم : ٢٩٧ .

فكأنه يضعف رواية الحاكم ، وقد أشار الى أنها من طريق الداروردي ، وكان
الامام أحمد يضعف ما حدث به من حفظه ولا يعبأ به ، قال : ولا شك
في تقديم قول مالك على قوله . (١) فابن عبد البر يرى اذا أن هذا الحديث
لا يصح الا مرسل ، وقد نقل ابن رجب أيضا عن خالد بن سعيد
الأندلسي الحافظ قوله : " لم يصح حديث " لا ضرر ولا ضرار " مسندا (٢)
وقد ذكر ابن رجب طرق هذا الحديث المسندة عند البيهقي والدارقطني
وابن ماجة والطبراني وغيرهم ، ولم تخل جميعا من ضعف كما نقل ابن
رجب . الا أن المحدثين ذكروا أن طرق هذا الحديث يقوى بعضها
بعضا ، فقال أبو عمر بن الصلاح : " هذا الحديث أسنده الدارقطني
من وجوه ، ومجموعها يقوى الحديث ويحسنه ، وقد تقبله جماهير أهل
العلم واحتجوا به " (٣) .

وقد قال عنه ابن حزم : انه صحيح المعنى . (٤)
وقال عنه أبو داود : " انه من الأحاديث التي يدور الفقه عليها " (٥) .
وقال الشوكاني : " فانه قاعدة من قواعد الدين ، تشهد له كليات
وجزئيات " (٦) . ومن الأحاديث الأخرى الثابتة التي تشهد له
قوله صلى الله عليه وسلم : " من ضارأضر الله به ، ومن شاق شاق
الله عليه " (٧) . وقد ذكر الشيخ أحمد محمد شاکر : أن حديث

(١) المصدر نفسه . قال الشيخ أحمد محمد شاکر : " وهذا الكلام بعيد عن
جادة الانصاف فالداروردي ثقة حجة ، كما قال ابن معين ، وخطأه في
بعض رواياته لا يسقط ما يروى ، وارسال مالك الحديث لا يضعف رواية
الموصول اذا رواها ثقة " الخراج ليحيى بن آدم : ٩٨ (حاشية) .

(٢) المرجع نفسه . (٣) جامع العلوم : ٢٩٧ .

(٤) المحلي : ٢٤١/٨ .

(٥) ابن رجب ، جامع العلوم : ٢٩٨ .

(٦) نيل الأوطار : ٢٩٤/٥ .

(٧) المنذرى ، مختصر سنن أبي داود : ٢٣٩/٥ .

أبى سعيد عند الحاكم حديث صحيح (١) ، ويقول الدكتور فتحي الدرينى : " وهذا الحديث وإن كان ظنيا باعتبار سنده ، إلا أن مضمونه يرقى إلى مرتبة القطعى ، باستقراء الأحكام الواردة فى القرآن والسنة المشهورة " (٢) ثم ذكر أمثلة للضرر المنهى عنه فى الشرع ، كوصية الضرار ، ورجعة الضرار ، والاحتكار ، وبيع الحاضر للباد . ونحو ذلك .
وبالتالى فإن الاستدلال بهذا الحديث ثابت ، ولم يبق لتضعيف ابن حزم له وجه ، بدليل قوله هو بنفسه أنه صحيح المعنى .

- كما نوقش هذا الحديث أيضا بأنه لا دلالة فيه على منع المالك من التصرف فيما هو خالص ملكه ، لأن منعه من ذلك يؤدى إلى الحاق الضرر به ، والضرر ممنوع لهذا الحديث . قال ابن حزم : " ولا ضرر أعظم من أن يمنع المرء من التصرف فى مال نفسه ، مراعاة لنفع غيره فهذا هو الضرر حقا " (٣) .

كما أشار الشافعى - رحمه الله - إلى أن هذا الحديث مجمل ، فكما يحتمل منع الضرر عن الآخرين ، يحتمل أيضا منع الضرر عن المالك فى منعه من التصرف فى ملكه ، فقال : " فإن تأول رجل قول النبى صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار " فهذا مجمل ، لا يحتمل لرجل شيئا إلا احتمل عليه خلافه . ووجهه الذى يصح به أن " لا ضرر " فى أن لا يحمل على رجل فى ماله ما ليس بواجب عليه " ولا ضرار " فى أن يمنع رجل من ماله ضررا ، ولكل ماله وعليه . . .
فإن قال قائل : بل أحدث للناس فى أموالهم حكما على النظر لهم وأمنعهم فى أموالهم على النظر لهم ، قيل له إن شاء الله تعالى

(١) أنظر : الخراج ليحيى بن آدم : ٩٨ (حاشية) .

(٢) نظرية التعسف فى استعمال الحق : ١١٧ .

(٣) المحلى : ٢٤١/٨ .

: أرأيت رجلا له بيت يكون ثلاثة أذرع في ثلاثة أذرع ، في دار رجل له مقدرة ، أعطاه به ماشاء ، مائة ألف دينار أو أكثر ، وقيمة البيت درهم أو درهما ، وأعطاه مكانه دارا مع المال أورقيقا ، هل يجبر على النظر له أن يأخذ هذا الكثير بهذا القليل ؟ أو أرأيت رجلا له قطعة أرض بين أراضى رجل ، لا تساوى القطعة درهما ، فسأله الرجل أن يبيعه منها مراما بما شاء من الدنيا ، هل يجبر على أن يبيع مالا ينفعه بما فيه غناه ؟ أو أرأيت رجلا صناعته الخياطة ، فحلف رجل أن لا يستخيط غيره ، ومنعه هو أن يخيط له ، فأعطاه على الأجرة فيه درهم مائة دينار أو أكثر ، أيجبر على أن يخيط له ؟ أو أرأيت رجلا عنده أمة عمياء لا تنفعه ، أعطاه بها ابن لها بيت مال ، هل يجبر على أن يبيعه ؟ فان قال : لا يجبر واحد من هؤلاء على النظر له . قلنا : وكل هؤلاء يقول : انما فعلت هذا اضرازا بنفسى واضرازا للطالب الى ، حتى أكون قد جمعت الأمرين " (١) .

فكان الشافعى يرى أن المالك حر فى تصرفه فيما يملك ، حتى وان تضرر الآخرون ، فلا يجبر على رفع الضرر عنهم ، حتى وان كان فى ذلك مصلحة له هو ، ويرى أن الضرر الذى جاء الحديث بمنعه ، هو الذى يلحق المالك فى منعه من التصرف فى ملكه ، وتحمله مالىس بواجب عليه .

وقد أشار الشافعية الى هذا المعنى فى كتبهم بقولهم : " لأن فى منع المالك من التصرف فى ملكه ، مما يضر جاره ، ضرا لا جابر له " (٢) ومقصودهم من الضرر الذى لا جابر له ، الضرر الذى يلحق المالك من منعه من التصرف فى ملكه ، فانه فى حالة رفع الضرر عن الآخرين ، يبقى الضرر على المالك بلا رفع .

(١) الأم : ٢٤٩/٣ ، ٢٥٠ .

(٢) الشربيني ، معنى المحتاج : ٣٦٤/٢ . وانظر : الهيتمى ، تحفة المحتاج

: ٢٠٩/٦ .

وقد قيل في الرد على مناقشة ابن حزم والشافعية هذه ،
بأن المالك ليس ممنوعا من التصرف في ملكه مطلقا بما يؤدي الى الحاق -
الضرر به ، وانما يمنع من التصرفات التي يقصد بها اضرار غيره ،
أو التي تسبب لغيره ضررا أعظم من الضرر اللاحق به ، وما عدا ذلك
هو على الأصل من حرية التصرف . (١)

- أما متأخروا الحنفية الذين ذكروا أن الضرر الذي يمتنع هو الضرر
البين الفاحش الذي لا يمكن التحرز عنه ، فقد ذكروا في مناقشة هذا
الحديث بأنه عام مخصوص . .

ففي فتح القدير : " وأما قوله صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار "
فلا شك أنه عام مخصوص ، للقطع بعدم امتناع كثير من الضرر كالتعازير
والحدود ، ونحو مواظبة طبخ ينتشر به دخان قد ينحبس في خصوص
أماكن ، فيتضرر به جيران لا يطبخون لفقرهم وحاجتهم ، وخصوصا
إذا كان فيهم مريض . . . فلا بد أن يحمل على خصوص من الضرر
وهو ما يؤدي الى هدم بيت الجار ونحوه من الضرر البين الفاحش (٢) .

(٢) ومن أدلتهم أيضا ، ما رواه أبو داود عن سمرة بن جندب : " أنه
كانت له عضد من نخل في حائط رجل من الأنصار ، قال : ومع
الرجل أهله ، قال : فكان سمرة يدخل الى نخله فيتأذى به
ويشق عليه ، فطلب اليه أن يبيعه ، فأبى ، فطلب اليه أن يناقله
فأبى ، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم ، فذكر ذلك له ، فطلب اليه
النبي صلى الله عليه وسلم أن يبيعه ، فأبى ، فطلب اليه أن يناقله
فأبى ، قال : فهبه له . ولك كذا وكذا - أمرا رغبة فيه - فأبى
فقال : أنت مضار ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصاري
اذهب فاقلع نخله " (٣)

(١) العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ١٤٠ / ٢ .

(٢) ابن الهمام ، فتح القدير : ٥٠٦ / ٥ .

(٣) المنذرى ، مختصر سنن أبي داود : ٢٣٩ / ٥ ، سنن البيهقي : ١٥٧ / ٦ .

فهذا الحديث يدل على أن الضرر ممنوع ،
 قال ابن رجب : " قال أحمد : كلما كان على هذه الجهة وفيه
 ضرر ، يمنع من ذلك ، فان أجاب والا أجبره السلطان ، ولا يضر أخيه
 اذا كان ذلك فيه مرفق له " (١)
 وهو يدل على أنه يجب التوفيق بين المصلحتين ما أمكن ، والا وجب
 دفع الضرر ،

قال ابن القيم : " وصاحب القياس الفاسد يقول : لا يجب عليه
 أن يبيع شجرته ، ولا يتبرع بها ، ولا يجوز لصاحب الأرض أن يقلعها ،
 لأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه ، واجبار على المعاوضة عليه
 وصاحب الشرع أوجب عليه اذا لم يتبرع بها أن يبيعها ، لما في ذلك من
 مصلحة صاحب الأرض بخلاصه من تأذيه بدخول صاحب الشجرة
 ومصلحة صاحب الشجرة بأخذ القيمة ، وان كان عليه في ذلك ضرر
 يسير ، فضرر صاحب الأرض ببقائها في بستانه أعظم ، فان الشارع
 الحكيم يدفع أعظم الضررين بأيسرهما ، فهذا هو الفقه والقياس
 والمصلحة ، وان أباه من أباه " (٢) .

.....

(١) القواعد : ١٥٢ .

(٢) الطرق الحكيمة : ٣٨٣ .

الترجيح :

يتبين من عرض الآراء والأدلة في هذه المسألة الخلافية، أن الذين يقولون أن المالك حر في تصرفه فيما يملك وأن أضر بغيره يتبعون في ذلك الأصل والقياس، ويرون أن حق المالك في التصرف في ملكه، والذي منحه إياه الشرع، وتقتضيه طبيعة الملكية، بالإضافة إلى الضرر الذي يلحق المالك حين منعه من التصرف في ملكه لتحقيق مصلحته - يرون أن هذا كله مقدم على الضرر الذي يمكن أن يلحق الآخرين من تصرف المالك في ملكه، وبالتالي فإنهم يقدمون مصلحة المالك على مصلحة الآخرين وفي مقابل هذا ذهب بعضهم إلى القول بمنع ضرر الآخرين. وذكروا أن الآثار تؤيد منع الضرر، وأن حق الملكية مخصوص بعدم الأضرار بالآخرين. بينما توسط آخرون، فذكروا أنه ليس كل ضرر ممنوع بدليل وجود كثير من الأمثلة التي يتسامح في ضررها، فلا بد أن يخص الضرر الممنوع بضابط معين، وهو الضرر البين الفاحش، أو الضرر غير المعتاد. وبالنظر في هذه الآراء ترى أنها جميعاً أخذت بقاعدة منـع الضرر، إلا أنهم اختلفوا في تحديد الضرر الذي يجب دفعه، وبالتالي فانه للترجيح بين هذه الآراء، لا بد من فهم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار " فالذي لا شك فيه أن هذا الحديث ينهى عن الضرر، وعليه فإن الضرر يحرم شرعاً، لهذا الحديث ولغيره من الآثار الدالة على منع الضرر. (١) وإيضاً فإن النهي عن الضرر في هذا الحديث عام، يشمل النهي عن ضرر المالك، كما يشمل النهي عن ضرر الآخرين دون تفريق. بقي أن يقال : أي الضررين يجب دفعه؟ وهل حريصة التصرف في الملكية ودفع الضرر عن المالك أولى؟ أو أن دفع ضرر الآخرين من جرّاء تصرف المالك هو الأولى؟ للترجيح بين هذين

(١) انظر: د. فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق :

٩٢ وما بعدها. وقد ذكر للتدليل على تأصيل هذه النظرية في الفقه الإسلامي، عدة أدلة، من الكتاب والسنة وفقه الصحابة.

الجانبين لابد من الإشارة الى أمرين رئيسيين : أولهما : معرفة قصد المالك من تصرفه فى ملكه . والثانى : معرفة نسبة وقوع الضرر من هذا التصرف ومعرفة مقدار هذا الضرر . وبيان ذلك فيما يلى :

أولا : معرفة قصد المالك من تصرفه فى ملكه :

فأنه ^{سـ}أما أن يكون له مصلحة من تصرفه أو لا يكون . فان تمحض قصد الاضرار لديه ، بأن لم يكن له من مصلحة فى تصرفه ، وقصد من هذا التصرف مجرد الحاق الضرر بالآخرين ، فهذا لاشك فى منعه وتحريمه ، فان حرية التصرف فى الملك لا تبيح الحاق الضرر بالآخرين حتى وان قل هذا الضرر ، ان كان المقصود به مجرد الضرر ، وقد اشار ابن رجب الى هذا النوع من الضرر فقال : " . . . أحد هما : ان لا يكون فى ذلك غرض سوى الضرر بذلك الغير ، فهذا لا ريب فى قبحه وتحريمه ^(١) " .

ثم ذكر الأدلة الشرعية على تحريم هذا النوع من الضرر ، منها تحريم المضارة فى الوصية ، قال تعالى : (من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار) . ^(٢) ومنها المضارة فى الرجعة ، كما قال تعالى :

(فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ، ولا تمسكوهن ضارا لتعتدوا ، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) ^(٣) وأيضا مضارة أحد الوالدين للآخر فى الرضاع ، قال تعالى : (لا تضار والدة بولدها ، ولا مولود له بولده) . ^(٤)

أما ان كان له قصد مشروع من تصرفه ، الا أن هذا التصرف يؤدى الى الحاق الضرر بالآخرين ، فهنا لابد من معرفة نسبة وقوع الضرر ومقداره .

ثانيا : نسبة وقوع الضرر ومقداره :

(١) نسبة وقوع الضرر : وذلك أن وقوع الضرر من هذا التصرف قصد يكون نادرا وقليل الحدوث وقد يكون قطعيا أو غالبا . فان كان

(١) جامع العلوم والحكم : ٢٩٩ .

(٢) النساء : ١٢ .

(٣) البقرة : ٢٣١ .

(٤) البقرة : ٢٣٣ .

نادرا فهذا لا اعتبار له ، ولا يمنع الفرد من تصرفه المشروع من أجل ضرر نادر الحدوث .^(١) اما ان كانت نسبة وقوع الضرر غالبية أو قطعية ، فهنا ينظر في مقدار الضرر الحاصل .

(٢) مقدار الضرر الحاصل : وذلك ان الضرر الحاصل اما أن يكون يسيرا أو غير يسيرا :

أ - فان كان الضرر يسيرا ، فهذا لا شك في عدم اعتباره ، فسان الضرر اليسير لا يرقى لمعارضة حرية المالك في التصرف في ملكه ، وتحقيق مصلحته المشروعة ، وكثيرا ما تشتبك مصالح الأفراد وتتعارض ، فلو اعتبر الضرر اليسير ، لأدى ذلك الى عدم تمكن المالك من استعمال ملكه في كثير من التصرفات وفي هذا مناقضة لحكم الملك الشرعى .^(٢)

ب - فان كان الضرر غير يسير - وهذا هو موضع الخلاف الرئيسى - فان القاعدة الفقهية المتفق عليها هي أن " الضرر يزال"^(٣) اخذا بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " لا ضرر ولا ضرار" لكن أى الضرر هذا الذى تجب ازالته في هذه المسألة ؟ أهو الضرر الحاصل على المالك ، كما ذكر الشافعى وابن حزم ؟ أم هو الضرر الحاصل على الآخرين ، كما هو مذهب المالكية والحنابلة ؟ لعل الأولى هنا هو المقارنة بين الضررين ومعرفة مقدار كل منهما ، ومن ثم اتباع القاعدة الفقهية الأخرى ، المستخرجة من القاعدة السابقة وهى : " يزال الضرر الأشد بالأخف " أو " يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد"^(٤)

(١) انظر : الشاطبى ، الموافقات : ٢ / ٢٦٤ وما بعدها .

(٢) د . الدرينى ، نظرية التعسف في استعمال الحق : ٢٦٩ .

(٣) السيوطى ، الاشباه والنظائر : ٨٣ ، ابن نجيم ، الاشباه والنظائر :

٥٨٥

(٤) السيوطى ، الاشباه والنظائر : ٨٧ ، ابن نجيم ، الاشباه والنظائر :

٥٨٨

وعليه فان الضرر الأشد هو الذى تجب ازالته ، سواء أكان واقعا على الآخرين من تصرف المالك ، أم كان واقعا على المالك من منعه من التصرف فى ملكه ، ولا يقال حينئذ ان المالك ممنوع من التصرف فى ملكه بما يضر الآخرين ، سواء قيل مطلق الضرر ، أو قيل الضرر الفاحش أو غير المعتاد ، لاحتمال أن يكون الضرر الواقع على المالك هو الآخر ضررا فاحشا وأعظم من ضرر الآخرين ، بل يجب أن تنحصر المناقشة فى المقارنة بين الضررين ، ومعرفة مقدار كل منهما ، ومن ثم دفع أعظمهما فان تساويا أو تقاربا فان جانب المالك يترجح حينئذ ، لأنه يتصرف فى خالص ملكه لتحقيق مصلحته .

ومعرفة مقدار الضرر الحاصل لا تنضبط بذكر حد معين ، وإنما تختلف باختلاف الأمثلة ، بل تختلف فى المثال الواحد بحسب الوقائع المحيطة به ، ومن ثم فان معرفة مقدار الضرر والموازنة بين الضررين تترك لاجتهاد المختصين بحسب كل حادثة .

"" المبحث الرابع ""

حكم توظيف الأموال واستثمارها

تقدم في المبحث السابق الحديث عن قيود كسب الملكية وقيود استعمالها والتصرف فيها ، والسؤال الذي يمكن طرحه هنا هو : ما حكم توظيف الأفراد لأموالهم واستثمارها ؟ هل يجب هذا الاستثمار ؟ وهل يتحدد على الأفراد طرقاً معينة للاستثمار ؟ وما حكم تعطيل الفرد للأموال التي يملكها وتركها دون استثمار ؟ وما هو دور الدولة في هذا كله ؟

تقدم القول في مبحث حرية العمل والانتاج في الاسلام ، أن الاسلام قد دعا الى العمل وحث على السعى في كسب الرزق ، وأن الفقهاء ذكروا أن جميع ما يحتاج اليه المسلمون من أمور الدنيا يعتبر من قبيل فروع الكفاية ، ان قام به البعض سقط الغرض عن الآخرين وان تركه الجميع أثموا ، وأن من حق السلطة الزام الأفراد بهذه الفروع كالزراعة والصناعة ومختلف المهن ، في حالة تخليهم عن القيام بها .^(١)

وعليه فانه يصح أن يقال هنا انه اذا تحدد طريق معين من طرق الاستثمار ، على أنه فرض على المجموع لحاجة الناس اليه ، فان الأفراد يلزمهم حينئذ القيام به ، ويصح اجبارهم عليه ، فاذا تحدد هذا الاستثمار على فرد معين أو طائفة معينة فانه يصبح فرض عين عليهم ويلزمهم القيام به . الا أنه كما تقدم في شأن العمل والانتاج ، يصعب ان تتحدد اعمال معينة أو طرق استثمار معينة على أفراد معينين ، وبالتالي فان الأصل الذي جرى عليه العمل منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم هو ترك الحرية للأفراد في استثمار أموالهم في طرق الاستثمار المختلفة ، وسيستثمر الأفراد حينئذ أموالهم في طرق الاستثمار المختلفة ، يدفعهم الى ذلك ما فطروا عليه من حب تنمية المال وزيادته ، دون حاجة لسلطة

(١) انظر ص (٢٦٤)

(٢) انظر ص (٢٦٥)

تجبرهم أو تحد عليهم طرق الاستثمار .

وقد ذكر الفقهاء أن الحرف والصنائع ونحوها من وجوه المعاش لا تحتاج الى من يأمر بها ويجبر عليها ، لأن نفوس الأفراد مجبولة على القيام بها ، كما اشار الى ذلك الشرييني عند حديثه عن فروض الكفاية فى الشرع بقوله : " كالتجارة والخياطة والحجامة ، لأن قيام الدنيا بهذه الأسباب ، وقيام الدين يتوقف على أمر الدنيا ، حتى لو امتنع الخلق منه أثموا ، وكانوا ساعين فى هلاك أنفسهم ، لكن النفوس مجبولة على القيام بها ، فلا يحتاج الى حث عليها وترغيب فيها . " (١)

وقد ذهب بعض الباحثين الى القول بأن من حق الدولة أن تلزم الأفراد على مداومة استثمار أموالهم ، وأن تلزمهم باتباع أرشـد السبل فى الاستثمار ، بل ان من حق الدولة أن تنزع من أيدي الملاك ما عجزوا عن استثماره استثمارا رشيدا (٢) ، فقال : " فقد يكون هذا التدخل اما بالزام هؤلاء الملاك باتباع الأساليب الرشيدة فى استثمار مصادـر الانتاج التى بين أيديهم ، أو بإبقاء بعضها بين أيديهم على قدر طاقتهم فى الاستثمار والاستيلاء على باقيها ، على النحو الذى يفى بمطالب الجماعة وفاء طيبا ، بعد تعويضهم عنها نقدا بما يعادل قيمة رأس المال " . (٣)

ويستدل من يقول بهذا القول بعدة أدلة منها :

(١) ماورد فى الشرع بشأن احياء الأرض الموات أو اقطاع الامام ، من عدم صحة تعطيل هذه الأرض دون احياء ، وعدم صحة الاحتـجـار للأراضى ، وصحة نزعها من المحتجرين بعد مدة معلومة ، كما جاء فى الأثر عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال لبلال بن الحارث المزنى " يا بلال انك استقطعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أرضا طويلة عريضة ، فقطعها لك ، وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يمنع

(١) مغنى المحتاج : ٢١٣/٤ .

(٢) د . محمد عبد الله العربى ، النظم الاسلامية : ١٣٥ - ١٤٠ .

(٣) المرجع نفسه : ١٣٩ . وانظر : شعبان فهمى عبد العزيز ، رأس المال فى المذهب الاقتصادى للإسلام : ١٤٤ .

شيئا يسأله ، وأنت لا تطيق ما فى يدك ، فقال : أجل . فقال : فانظر ما قويت عليه منها فأمسكه ، وما لم تطق وما لم تقو عليه فادفعه الينا نقسمه بين المسلمين ، فقال : لا أفعل والله ، شيئا ، أقظنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عمر : والله لتفعلن ، فأخذ منه ما عجز عن عمارته ، فقسمه بين المسلمين " .^(١)

الآن أنه لا يصح الاستدلال بهذا الدليل على وجوب استثمار الفرد لما تحت يده من الأموال ، أو على صحة نزع الدولة للأموال غير المستثمرة من يد أصحابها ودفعها لمن له القدرة على استثمارها ، وذلك لأن هذا الدليل إنما هو فى خصوص الأرض الموات التى يقطعها الإمام لمن يحييها ، أو التى يقوم الأفراد بأنفسهم باحتجارها بقصد أحيائها ، فإنه لا حق للأفراد فى هذه الأرض حتى يحيوها ، وذلك بشق نهـر أو حفر بئر أو احداث زرع أو نحو ذلك ، فإن عطلوها دون عمل ، فإنه لا حق لهم فيها ، فإنها إنما منحت لهم أو سمح لهم باحتجارها لقصد الأحياء ، وقد حدد عمر رضى الله عنه مدة الأحياء بثلاث سنوات فقال : " من أحيأ أرضاً ميتة فهى له ، وليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين " .^(٢) قال أبو يوسف : " والمحتجر هو أن يجىء الى أرض موات فيحظر عليها حظيرة ، ولا يعمرها ولا يحييها ، فهو أحق الى ثلاث سنين ، فإن لم يحييها بعد ثلاث سنين فهو فى ذلك والناس شرع واحد ، فلا يكون أحق بها بعد ثلاث سنين " .^(٣)

فبين أن هذا فى شأن الأرض الموات التى لم يتم أحيائها بعد ، فإن تم أحيائها فإنها تملك بذلك ، ولا يضح حينئذ انتزاعها ، فقد

(١) يحيى بن آدم ، الخراج : ٩٣ ، وقال عنه الشيخ أحمد محمد شاكر أنه مرسل ، وانظر : البيهقى ، السنن الكبرى : ١٤٩/٦ ، أبو عبيد ، الأموال : ٣٦٨ .

(٢) أبو يوسف ، الخراج : ١٠١ .

(٣) المصدر نفسه : ١٠١ ، ١٠٢ . والتحديد بثلاث سنين ليس توفيقاً وإنما هو الى الإمام .

روى البخارى عن عائشة رضى الله عنها ، ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : " من أَمَرَ أرضاً ليست لأحد فهو أحق " ^(١) وروى الترمذى عنه صلى الله عليه وسلم : " من أحيا أرضاً ميتة فهي له " ^(٢) أى يختص بها وليس لأحد بعثد منازعته فيها ، وكذلك يقال فى شأن الأرض التى آلت اليه بطريق آخر كالارث أو الشراء أو نحو ذلك ، فانه يختص بها شرعاً وليس لأحد حق انتزاعها منه ، سواء عطّلها عن الاستثمار أم لم يعطّلها . فان قول عمر المتقدم لا يشمل هذه الأراضى ولم يرد من أجلها ، وانما ورد فى شأن الأرض الموات .

ومثل الأرض الموات فى ذلك الأرض الخراجية اذا عطّلها صاحبها كما جاء فى حاشية ابن عابدين قوله : " وبقي ما لو عجز مالكها عن الزراعة لعدم قوته وأسبابه ، فللام أن يدفعها لغيره مزارعة ليأخذ الخراج من نصيب المالك ويمسك الباقي للمالك ، وان شاء أجرها وأخذ الخراج من الأجرة ، وان شاء زرعها من بيت المال ، فان لم يتمكن باعها وأخذ الخراج من ثمنها ، قال فى النهاية : وهذا بلا خلاف ، لأنه من باب صرف الضرر العام بالضرر الخاص ، وعن أبى يوسف : يدفع للعاجز كفايته من بيت المال قرضاً ليعمل فيها " ^(٣) وهذا انما صح فى الأرض الخراجية ، لأنها فى الأصل ملك لعموم المسلمين ، وتركت فى أيدي أصحابها مقابل دفع الخراج ، فاذا لم يستثمروها فانهم بذلك يعطلون حقاً للمسلمين فوجب أخذه ، وهذا بخلاف الأرض غير الخراجية ، والتى ليس للمسلمين حق فى عينها ، فلا يجبر صاحبها على استثمارها ، بل قد ذكر الفقهاء أن العامل فى الأرض الخراجية لا يجبر على العمل فيها

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١٨/٥ .

(٢) الترمذى ، الجامع الصحيح مع شرح ابن العربى : ١٤٩/٦ . وقال : هذا حديث حسن صحيح .

(٣) حاشية ابن عابدين : ١٩١/٤ .

ان اختار تركها ، كما فى الدر المختار : " . . . فما يفعل الآن من الأخذ من الفلاح وان لم يزرع ، ويسمى ذلك فلاحه ، واجباره على السكنى فى بلدة معينة ، يعمر داره ويزرع الأرض ، حرام بلا شبهة . . . فلاشئ على من لم يزرع ولم يكن مستأجرا ، ولا جبر عليه بتسيبها^(١) قال ابن عابدين فى شرح هذا : " حاصلة دفع مايتوهم من قولهم : لو عطلها صاحبها يجب الخراج ، أنه لو ترك الزراعة لعذر أو لغيره ، أو رحل من القرية ، يجبر على الزراعة والعود ، وليس كذلك " .^(٢) وإذا لم يصح اجبار العامل على العمل فى أرضه الزراعية ، التى هى فى الأصل ملك لعموم المسلمين ، وقد وجب الخراج فى رقبته ، فلأن لا يجبر على العمل فى أرضه التى هى خالص حقه أولى . ومثل الأرض فى ذلك بقية عوامل الانتاج .

وقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : " من كانت له أرض فليزرعها ، أو ليمنحها أخاه ، فان أبى فليمسك أرضه " .^(٣) وفى رواية " من كانت له أرض فليزرعها ، أو فليحرثها أخاه والا فليدعها " .^(٤) فقوله صلى الله عليه وسلم : " فان أبى فليمسك أرضه " وقوله : " والا فليدعها " يدل على أن من حق الفرد أن يستثمر أرضه بنفسه ، أو بواسطة غيره ، ومن حقه أن يمسكها ويدعها دون استثمار ، فالقول بعدئذ ان من حق الدولة أن تجبر الأفراد على استثمار أموالهم ، أو تنتزع من أيديهم الأموال غير المستثمرة ، مخالف لمفهوم هذا النص .

(٢) وقد استدل هؤلاء بالقواعد الدالة على العمل على تحقيق المصلحة ودفع الضرر العام ، كقولهم : " وإذا تضخمت الثروة فى أيدي

(١) الحصكفى ، الدر المختار مع الحاشية : ١٩٢/٤ .

(٢) حاشية ابن عابدين : ١٩١/٤ .

(٣) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٢/٥ .

(٤) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٩٩/١٠ .

فئة قليلة من الرعية ، وكانت هذه الثروة من مصادر الانتاج التى عليها قوام المجتمع ، ثم ثبت عجز هذه الفئة عن استثمارها استثمارا رشيدا ، وأدى هذا العجز الى حرمان المجتمع من منافع هذا الاستثمار الرشيد ، كان لولى الأمر أن يتدخل بما يدرأ عن المجتمع هذا الضرر العام ، وهذا تطبيقا للقواعد الشرعية التى تقرر أن " التصرف على الرعية منوط بالمصلحة " و " يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام " و " يتحمل الضرر الأدنى لدفع الأعلى " .^(١)

الا أنه يمكن أن يقال ان هذه القواعد لا يمكن أن تعارض النصوص الصريحة الدالة على وجوب صيانة الملكية الخاصة ، وحرمة الاعتداء عليها ومجرد تضخم الثروة وعجز أصحابها عن استثمارها استثمارا رشيدا ، لا يعطى الدولة الحق فى نزعها ، بل على الدولة حينئذ ان تساعد أصحاب هذه الأموال على استثمارها ، وترشد هم الى طرق الاستثمار الرشيد ، وتعينهم على ذلك ما أمكن ، فتتحقق بذلك المصلحة العامة ، ويندفع الضرر عن الجميع ، وقد تقدم النقل عن أبى يوسف ان الدولة تقرض العاجز عن زراعة أرضه الخراجية بما يكفيه لزراعتها ، من بيت المال .

(٣) وقد أستدل بعضهم على وجوب استثمار الأموال وحرمة تعطيلها بقوله تعالى : (. . . والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فيشربهم بعذاب أليم . يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون)^(٢) قالوا : الكنز الذى ورد النهى عليه فى الآية هو حبس المال عن التداول والاستثمار ، والانفاق فى سبيل الله فى الآية هو الانفاق

(١) د . محمد العربى ، النظم الاسلامية : ١٣٩ .

(٢) التوبة : ٣٤ ، ٣٥ .

فى وجوه المصالح المختلفة الخاصة والعامة^(١) . وبالتالى فان الاحتفاظ بالأموال وتعطيها دون استثمار ، يعتبر من قبيل الكنز المحرم شرعا .

والقول بأن الكنز المراد فى الآية هو المال المعطل عن الاستثمار قول لا يؤيده الدليل ، فبالرغم من أن الخلاف قد وقع بين الصحابة فى تحديد المعنى المراد من الكنز فى هذه الآية ، إلا أن أحدا منهم لم يقل أن الكنز هو حبس المال عن الاستثمار ، وإنما ذهبوا إلى تحديد معنى الكنز المنهى عنه شرعا إلى مذهبين رئيسيين^(٢) :

الأول : وهو مذهب جمهور الصحابة ومن بعدهم ، أن الكنز فى الشرع هو المال الذى لم تؤد زكاته . وبه قال عمر بن الخطاب وابن عباس وأبو هريرة وجابر بن عبد الله رضى الله عنهم ، وقد اشتهر هذا القول عن ابن عمر رضى الله عنهما ، فقد روى البخارى بسنده عن خالد بن اسلم قال : " خرجنا مع عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، فقال أعرابي : أخبرنى عن قول الله (والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله) قال ابن عمر رضى الله عنهما : من كنزها فلم يؤد زكاتها فويل له ، إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة ، فلما أنزلت جعلها الله

(١) انظر : د . ابراهيم الطحاوى ، الاقتصادى الإسلامى مذهباً ونظاماً : ٢١٨/١ ، شوقى أحمد دنيا : الإسلام والتنمية الاقتصادية : ٢٠٨ ، البهى الخولى ، الثروة فى ظل الإسلام : ١٣٦ ، د . محمد عبد الله العربى ، النظم الإسلامية : ٣١٩ ، د . شوقى عبده الساهى ، المال وطرق استثماره فى الإسلام : ١٤٥ ، د . عبد الحميد متولى ، الإسلام ومبادئ نظام الحكم : ١٤٦ ، ٣٣٧ .

(٢) وقد روى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : أربعة آلاف فماد ونها نفقة ، فإن زادت فهى كنز أدبت زكاته أولم تؤد . انظر : الباجى ، المنتقى : ١٢٦/٢ . إلا أن القرطبى قال عن هذا القول : أنه لا يصح . انظر : الجامع لأحكام القرآن : ١٢٥/٨ . وقال ابن العربى : " وقد قال بعض الناس : إن ما زاد على أربعة آلاف كنز ، وعزوه إلى على ، وليس بشىء " يذكر لبطلانه " أحكام القرآن : ٩١٩/٢ .

طهرا للأموال^(١) وروى مالك فى الموطأ عن عبد الله بن دينار أنه قال :
 " سمعت عبد الله بن عمر وهو يسأل عن الكنز ما هو ؟ فقال : هو المال
 الذى لا تؤدى منه الزكاة " ^(٢) وروى البيهقى بسنده عن ابن عمر أيضا أنه
 قال : " كل ما أدبت زكاته وإن كان تحت سبع أرضين فليس بكنز ، وكل
 ما لا تؤدى زكاته فهو كنز ، وإن كان ظاهرا على وجه الأرض " ^(٣) وهذا هو
 أيضا مذهب جمهور التابعين ومن بعدهم ، وبه أخذ الأئمة الأربعة ،
 واختاره الامام البخارى فى صحيحه .

الثانى : وهو أن الكنز هو كل مال فضل عن حاجة مالكه ولم ينفقه فى
 سبيل الله ، ويروى هذا القول عن أبى ذر رضى الله عنه . قال القرطبى :
 " وهو من شدائده ، ومما انفرد به رضى الله عنه " ^(٤) وقال ابن عبد البر :
 " وردت عن أبى ذر آثار كثيرة ، تدل على أنه كان يذهب الى أن كل مال
 مجموع ، يفضل عن القوت وسداد العيش ، فهو كنز يذم فاعله ، وأن آية
 الوعيد نزلت فى ذلك ، وخالفه جمهور الصحابة ومن بعدهم ، وحملوا
 الوعيد على مانعى الزكاة " ^(٥)

وقد استدل أبو ذر بالآية المتقدمة : (والذين يكنزون الذهب
 والفضة . . .) وبنحوها الآثار الدالة على الحث على الانفاق فى سبيل
 الله ، نحو ما رواه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال له : " يا أبى
 ذر أتبصر أحدا ؟ . . . قلت : نعم . قال : ما أحب أن لى مثل
 أحد ذهباً أنفقه كله الا ثلاثة دنانير . . . " ^(٦) قال ابن العربى : " ورواية

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٧١ / ٣ .

(٢) الموطأ مع شرحه المنتقى : ١٢٥ / ٢ .

(٣) البيهقى ، السنن الكبرى : ٢٥٥ / ٣ .

(٤) الجامع لأحكام القرآن : ١٢٥ / ٨ .

(٥) ابن حجر ، فتح البارى : ٢٧٣ / ٣ .

(٦) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٧٢ / ٣ . صحيح مسلم

مع شرح النووى : ٧٨ / ٧ .

أبى ذر لهذا الحديث صحيحة ، وتأويله غير صحيح ، فان أباذ رحمه الله على كل جامع للمال محتجز له ، وانما المراد به من احتجته واكتنزه عن الزكاة^(١) .

أما الجمهور فقد استدلوا لمذهبهم بعدة أدلة منها :

(١) ما رواه أبو داود عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : " لما نزلت هذه الآية : (والذين يكنزون الذهب والفضة) قال : كبر ذلك على المسلمين ، فقال عمر : أنا أفج عنكم فانطلقوا ، فقال : يا نبى الله ، انه كبر على أصحابك هذه الآية ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب مابقى من أموالكم ، وانما فرض الموارث لتكون لمن بعدكم ، قال : فكبر عمر " ^(٢) الحديث . فهذا الحديث نص فى المسألة ، وهو يدل على أن المال الباقي بعد الزكاة مالا طيبا ، وليس من قبيل الكنز المحرم شرعا .

(٢) وقد روى الحاكم والبيهقى وغيرهما عن جابر بن عبد الله عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : " اذا أدبت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره " ^(٣) وفى رواية عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : " اذا أدبت الزكاة فقد قضيت ماعليك " ^(٤) .

(٣) واستدلوا أيضا بما رواه أبو داود عن أم سلمة رضى الله عنها قالت : " كنت ألبس أوضاحا من ذهب ، فقلت : يا رسول الله أكنز هو ؟

(١) أحكام القرآن : ٩٢١ / ٢ .

(٢) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٢٥٠ / ٢ . وقال عنه النووى : صحيح على شرط مسلم . المجموع : ١٣ / ٦ .

(٣) المستدرک : ٣٩٠ / ١ . وقال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه . سنن البيهقى : ٨٤ / ٤ .

(٤) المستدرک : ٣٩٠ / ١ . سنن البيهقى : ٨٤ / ٤ .

فقال : ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكنز^(١) فهذا نص صريح على اخراج مسمى الكنز شرعا عن كل مال مزكى .

(٤) وقد استدل الفقهاء بالأحاديث الدالة على فرضية الزكاة فى الاسلام وتحديد مقاديرها ، على أن ما فضل عنها ليس بكنز ، فمن ذلك ما ذكره الامام البخارى فى صحيحه قال : " باب ما أدى زكاته فليس بكنز لقول النبي صلى الله عليه وسلم : " ليس فيما دون خمسة أواق صدقة^(٢) " قال ابن حجر : " قال ابن رشيد : وجه التمسك به أن ما دون الخمس ، وهو الذى لا تجب فيه الزكاة ، قد عفى عن الحق فيه ، فليس بكنز قطعاً والله قد أثنى على فاعل الزكاة ، ومن أثنى عليه فى واجب حق المال لم يلحقه ذم من جهة ما أثنى عليه فيه وهو المال " ^(٣) كما أشار الجصاص الى وجه الاستدلال بالزكاة على اخراج مسمى الكنز شرعا عن المال المزكى بقوله : " قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنقل المستفيض ايجابه فى مائتى درهم خمسة دراهم ، وفى عشرين دينارا نصف دينار ، كما أوجب فرائض المواشى ، ولم يوجب الكل ، فلو كان اخراج الكل واجبا من الذهب والفضة لما كان للتقدير وجه " ^(٤)

(١) المنذرى ، مختصر سنن ابي داود : ١٧٥ / ٢ . قال المنذرى : فى اسناده عتاب بن بشير أبو الحسن الحرانى ، وقد أخرج له البخارى ، وتكلم فيه غير واحد . وقال ابن حجر : " قال ابن عبد البر : فى سنده مقال . وذكر شيخنا (الحافظ العراقى) فى شرح الترمذى ، أن سنده جيد " فتح البارى : ٢٧٢ / ٣ . وقال النووى عنه : ان اسناده حسن . المجموع : ١٣ / ٦ .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٧١ / ٣ .

(٣) فتح البارى : ٢٧٢ / ٣ .

(٤) أحكام القرآن : ١٠٥ / ٣ .

(٥) ومن أدلتهم أيضا أن الصحابة كان فيهم الموسرون ، كعبد الرحمن بن عوف ، وعثمان بن عفان ، وغيرهما ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يعلم ذلك منهم ، ولم يأمرهم بانفاق جميع أموالهم ، أو يتوعدهم على جمع المال الكثير ، بالرغم من وجود كثير من الفقراء في الصحابة ، مما يدل على أن جمع المال وحده وعدم انفاقه جميعه ، ليس هو الكنز المحرم شرعا .^(١)

وهذه الأدلة جميعا تدل على ترجيح مذهب جمهور الصحابة وأن المال الذى أدبت زكاته - ومثل الزكاة فى ذلك بقية الحقوق الواجبة كالنفقات مثلا - لا يسمى كنزا فى الشرع ، ولا يدخل جامعه فى الوعيد الذى أتت به الآية الكريمة ، وخصوصا أن فى هذه الأدلة ما هو نص على خصوص هذه المسألة ، كقوله صلى الله عليه وسلم : " ان الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب ما بقى من أموالكم " وقوله : " ما بلغ أن تؤدى زكاته فزكى فليس بكنز " فيجب حينئذ الوقوف عند هذه الآثار ، ولا يصح الخروج عنها .

أما مذهب أبى ذر رضى الله عنه ، فهو مما أنفرد به ، وخالفه فى ذلك جمهور الصحابة ، وقد يكون له فى قوله هذا تأويل لم يصل اليه ، وقد ذكر بعض المفسرين وشرح الحديث عدة تأويلات لمذهب أبى ذر هذا . فمن ذلك قولهم : ان الآية نزلت فى وقت شدة الحاجة وضعف المهاجرين ، وقصريد الرسول صلى الله عليه وسلم عن كفايتهم ، فلا يجوز الادخار فى مثل هذا الوقت ، فلما أوسع الحال فرضت الزكاة^(٢) . وقد منع ابن العربى هذا الاحتمال بقوله : " هذا باطل ، فان الزكاة قد كانت شرعت ، وقد كان بعض الصحابة أغنياً وبعضهم فقراء ، وقد كان الفقير منهم يربط بطنه بالحجارة من الجوع ، ويبوت الصحابة الأغنياء

(١) الجصاص ، احكام القرآن : ٣ / ١٠٥ ، ١٠٦ . القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ١٣١ / ٨ .

(٢) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٨ / ١٢٥ ، ٣٢٦ .

مملوءة من الرزق ، يشبع أولئك ويجوع هؤلاء ، فينوبهم النبي صلى الله عليه وسلم الى الصدقة ، ويرغبهم فى المواساة ، ولا يوجب عليهم الخروج عن جميع أموالهم ^(١) "ومما يؤيد قوله ان الآية نزلت بعد فرض الزكاة ما تقدم من رواية أبى داود أن عمر رضى الله عنه ذهب الى الرسول صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه الآية ، فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : " ان الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب مابقى من أموالكم " الحديث.

ومن هذه التساؤلات أيضا ما ذكره القاضى عياض ، من أن انكار أبى ذر انما كان على الحكام والسلاطين الذين يحتجزون أموال بيت المال لأنفسهم ، ولا ينفقونها فى وجوهها . ^(٢) قال النووى : " وهذا الذى قاله القاضى باطل ، لأن السلاطين فى زمنه لم تكن هـذه صفتهم ، ولم يخونوا فى بيت المال ، انما كان فى زمنه أبو بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، وتوفى فى زمن عثمان سنة ثنتين وثلاثين ^(٣) " وحمل ابن حجر قول القاضى على أنه أراد من يفعل ذلك من السلاطين ، وان لم يوجد فى زمنه من يفعله . ^(٤) كما تأول ابن حجر مذهب أبى ذر على أن المراد به من كان يرجى فضله ويطلب نواله كالامام الأعظم ، فلا يصح أن يدخر عن المحتاجين من رعيته شيئا . ^(٥)

فاذا تبين هذا كله علم منه أن القول ان الكنز هو المال غير المعد للاستثمار قول لا يصح لأنه أولا قول لا دليل له ، ثم انه لم يقل به أحد ممن فسر الآية الكريمة من الصحابة أو غيرهم ، فهم اما أنهم قالوا ان الكنز

(١) أحكام القرآن : ٩٢٢/٢ .

(٢) النووى ، شرح صحيح مسلم : ٧٧/٢ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) فتح البارى : ٢٧٥/٣ .

(٥) المصدر نفسه : ٢٧٢/٣ .

هو المال الذى لم تؤد زكاته ، أو قالوا هو المال الفائض عن حاجة صاحبه ، سواء أعد للاستثمار أو لم يعد . وأيضا هو قول يتعارض مع نص حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذى اثبت أن المال الذى أدت زكاته لا يسمى كنزا .

وخلاصة ما تقدم هى أن القول بأن من حق الدولة أن تجبر الأفراد على استثمار أموالهم ، أو تجبرهم على اتباع أساليب محددة فى الاستثمار أو تمنع من أيديهم الأموال التى لا يستطيعون استثمارها بأنفسهم لتقوم الدولة باستثمارها استثمارا رشيدا ، كل هذه الأقوال ليس لها ما يؤيدها من الدليل ، وتخالف منهج التشريع الاقتصادى الإسلامى الذى قرر أن الأفراد أحرار فى الأموال التى يمتلكونها من الطرق الشرعية ، بسين أن يستثمروها بالطرق التى يختارون أو لا يستثمروها ، وذلك متى أدا الحقوق الواجبة فيها ، وامتنعوا عن استعمالها فى الطرق التى نهى عنها الشرع .

وقد نص الفقهاء على ثبوت هذا الأصل فى التشريع الاقتصادى الإسلامى بما لا يدع مجالا للشك عند حديثهم عن حكم مسألة عمارة الفرد لداره أو إصلاحه لقناة الماء التى يملكها ونحو ذلك ، فذكروا أن ترك هذه العمارة لا يحرم شرعا . جاء فى تحفة المحتاج : " وما لا روح له كقناة ودار ، لا تجب عمارتها على مالكها الرشيد ، لأنها تنمية للمال وهى لا تجب ، نعم يكره تركها الى أن تخرب لغير عذر ، كترك سقى زرع وشجر ، دون ترك زراعة الأرض وغرسها ، ولا ينافى ما هنا من عدم تحريم اضاءة المال ، تصريحهم فى مواضع بحرمة ، لأن محل الحرمة حيث كان سببها فعلا ، كالقاء مال ببحر والكراهة حيث كان سببها تركا كهذه الصور لمشقة العمل " (١) .

(١) الهيئى ، تحفة المحتاج : ٣٧٣/٨ ، ٣٧٤ ، وانظر : البهوتى ، كشف القناع : ٤٩٥/٥ .

فهذا النص يشير الى أن عمارة الدار والقناة ونحوها لا تجب، وقد علل ذلك بكون مثل هذا التصرف تنمية للمال ، وتنمية المال لا تجب في الشرع على المالك ، وقد ذكر هذا التعليل أيضا الشريبي فقال : " وما لا روح له كقناة ودار ، لا تجب على مالكة المطلق التصرف عمارتها... فان ذلك تنمية للمال ، ولا يجب على الانسان ذلك " ^(١) فهذا نص على أن تنمية المال لا تجب شرعا على مالكة ، كما قد أشار النص على أن ترك هذه التنمية قد يكون لعذر أو لغير عذر ، وفي كلا الحالتين لا يحرم الترك ، لكن يكره الترك لغير عذر ، أما ان كان لعذر فانه لا يكره ، وقد مثلوا للعذر بمشفقة التنمية . فاذا تبين هذا لم يصح القول بعدئذ ان من حق الدولة أن تجبر الأفراد على تنمية أموالهم أو تنزع من أيديهم الأموال التي لم يستثمروها .

ومن خلال هذا النص المتقدم يمكن معرفة الاستثناءات التي يمكن أن ترد على أصل حرية الأفراد في استثمار أموالهم أو تعطيلها بوهي : (١) الأموال التي لها روح كالحيوان ، فان المالك في مثل هذه الحالة يلزمه الانفاق على هذه الأموال ، فيحرم تركها هملا لمتوت . والوجوب في مثل هذه الحالة ليس لأجل تنمية المال ، فان هذه التنمية لا تجب عليه كما تقدم ، بل للمحافظة على الروح المحترمة ، للخبر الصحيح : " عذبت امرأة في هرة ، لم تطعمها ولم تسقها ، ولم تتركها تأكل من خشاش الأرض " ^(٢) وبناء على ذلك فقد ذكر الفقهاء أن الحيوان ان كان مأكولا فان مالكة يجبر على الانفاق عليه أو بيعه أو ذبحه ، وان لم يكن مأكولا فيلزمه حينئذ الانفاق عليه أو بيعه .

(٢) كما يستثنى من هذا الاصل اضاعة المال بفعل المالك كالقائه

(١) مغنى المحتاج : ٤٦٣/٣ .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٢٤٠ / ١٤ . والمقصود بخشاش الأرض هو امها وحشراتنا .

فى البحر ونحو ذلك ، فانه اذا صح ان يترك الفرد ماله الخاص —هـ دون استثمار وتنمية ، الا أنه لا يصح أن يبدد هذا المالك ماله دون فائدة كالمقائه فى البحر ، فقد نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن اضاءة المال ^(١) . ويمكن أن يؤخذ من هذا حكم ائتلاف الأفراد أو الحكومات للانتاج من أجل المحافظة على نسبة المعروض منه فى السوق ، وذلك نحو ائتلاف المحاصيل الزراعية ، فمثل هذا التصرف يحرم شرعا .

(٣) ويمكن أن يستثنى أيضا من حكم حرية الفرد فى استثمار ماله —هـ أو تعطيله ، ما اذا كان هذا المال ليس ملكا خالصا للفرد ، كمال الشراكة مثلا ، فقد قيل يلزم الشريك حينئذ عمارة الدار ونحوها اذا طلب شريكه ذلك ، من أجل المحافظة على مصلحة الشريك ^(٢) . ومثل الشريك فى هذا الولي أو الوصى ، فان المال الذى تحت يده حينئذ ليس خالص حقه ، وبالتالي لا يصح تركه له دون تنمية واستثمار ، بل تلزمه هذه التنمية بحسب ما يراه من المصلحة ، كما فى معنى المحتاج : " ويتصرف له الولي بالمصلحة وجوبا لقوله تعالى : (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هى أحسن) ^(٣) ويجب على الولي حفظ مال الصبي عن أسباب التلف ، واستنماؤه قدر ما تأكله المؤن من نفقة أو غيرها ان أمكن ، ولا تلزمه المبالغة " ^(٤) .

(٤) ويستثنى من هذا الأصل أيضا المالك الذى ليس له عمل أو مورد سوى هذا المال ، فاذا تركه دون استثمار هلك أو بقى عالة على المسلمين ، فان مثل هذا التصرف لا يصح شرعا ، ويلزم الفرد حينئذ أن يحافظ على

(١) انظر : صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٣٠٦/١١ .

(٢) انظر : البهوتى ، كشاف القناع : ٤١٥/٣ . الشريينى ، معنى المحتاج ١٩٠/٢ . وفيه ان الشريك لا يجبر على العمارة فى القول الجديد عند الشافعى اذا كان يتضرر من ذلك .

(٣) الأنعام : ١٥٢ .

(٤) الشريينى ، معنى المحتاج : ١٧٤/٢ .

ماله ويستثمره ليبقى على نفسه أو على من يعوله ممن تلزمه نفقته ، وقد أشار ابن حزم الى هذا المعنى بقوله : " فان قيل : فأنتم لا تجبرون أحدا على زرع أرضه اذا لم يرد ذلك . قلنا : انما نتركه وذلك اذا كان له معاش غيره يغنى عن زرعها . . . وأما اذا لم يكن له غنى عن زرعها فانما نجبره على زرعها اذا قدر على ذلك أو على اعطائها بجزء مما يخرج منها ، ولا نتركه يبقى عالة على المسلمين ، باضاعته لماله ، ومعصيته لله عز وجل بذلك " .^(١)

وقد ذكر الامام محمد بن الحسن الشيباني أن الكسب على مراتب ، فكسب ما لا بد منه للفرد مما يقيم به صلبه يعتبر فرضا على الفرد ، لأنه لا يمكن التوصل الى الفرائض الا بذلك ، ونحو ذلك الكسب للانفاق على من تجب على الفرد نفقته كالزوجة والأولاد ، وكذا الكسب لقضاء الدين ونحوه . ثم قال بعد أن ذكر هذا النوع من الكسب وحكمه : " وبعد ذلك الأمر موسع عليه فان شاء اكتسب وجمع المال ، وان شاء أبى ، لأن السلف رحمهم الله منهم من جمع المال ومنهم من لم يفعل فعرفنا أن كلا الطرفين مباح " .^(٢)

فاذا تجاوزنا هذه الاستثناءات المحصورة ، فان ماعداها من حق الفرد ان يستثمر ماله أو لا يستثمره وليس من حق أحد أن يجبره على الاستثمار ، أو يحدد له طريقه . فان قيل إن الأفراد قد يمتنعون عن استثمار أموالهم بقصد التعنت والاضرار بالمجتمع .^(٣) فانه يجاب عن هذا بالقول ان الواقع يثبت أن هذا الاحتمال بعيد الحدوث لأسباب عدة منها :

(١) المحلى : ١٠٠ / ١٠ .

(٢) الكسب : ٦٠ . وانظر : الشريبي ، مغنى المحتاج : ٤٤٨ / ٣ .

(٣) د . محمد العربي ، النظم الاسلامية : ١٣٦ .

(١) أن الانسان مجبول بحسب غريزته وفطرته على حب المال والاستكثار منه ، كما قال تعالى : (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث) ^(١) الآية .

وقوله : (وانه لحب الخير لشديد) ^(٢) وقوله صلى الله عليه وسلم : " لو كان لابن آدام واديان من مال ، لا بتغى واديا ثالثا ، ولا يملأ جوف ابن آدام الا التراب ، ويتوب الله على من تاب " ^(٣) وقوله صلى الله عليه وسلم : " يهرم ابن آدم وتشب معه اثنتان : الحرص على المال ، والحرص على العمر " ^(٤) .

وهذا الحب المغرور في النفس يدفع الانسان دائما للعمل والنشاط وتثمير المال ، دون حاجة الى من يأمره بذلك أو يجبره عليه ، كما هو الواقع والمشاهد دائما . والى هذا المعنى أشار ابن حجر الهيتمي عند حديثه عن فروض الكفاية من الحرف والصنائع ، فقال : " لا يحتاج في هذه الأمر الناس بها ، لأن فطرهم مجبولة عليها " ^(٥) .

(٢) وبالإضافة الى هذه الفطرة والغريزة ، فان الانسان المسلم يجد نفسه مدفوعا الى تنمية أمواله وتثميرها حتى لا تستهلكها الفرائض المالية الشرعية والنفقات الواجبة المتكررة ، والتي تأتي في مقدمتها فريضة الزكاة المتكررة سنويا ، والتي من ضمن أهدافها حث الأفراد على مواصلة

(١) آل عمران : ١٤ .

(٢) العاديات : ٨ .

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي : ١٣٩ / ٧ .

(٤) المصدر نفسه : ١٣٨ / ٧ .

(٥) تحفة المحتاج : ٢٢٢ / ٩ . وانظر تفصيل هذه المسألة فيما تقدم

عند الحديث عن آراء الشاطبي وأقواله حول مسألة الحرقة الاقتصادية والاقتصادية والتدخل ص (٢٢٦)

العمل وبذل الجهد فى تنمية أموالهم بمعدلات تفوق معدلات هذه
الفريضة . وفى هذا المعنى يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :
" ابتغوا فى مال اليتيم - أو فى أموال اليتامى - لا تذهبها - أو تستهلكها -
الصدقة " ^(١) وروى مالك عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال : " اتجروا
فى أموال اليتامى ، لا تأكلها الزكاة " ^(٢) ومثل الزكاة فى ذلك نفقة الانسان
على نفسه وعلى من تلزمه نفقته ، فان لم يستثمر الفرد ماتحت يده من
الأموال استصلتها هذه النفقات عن قريب .

وهذا يدل على أن المسلم مد فوع بفطرته و غريزته أولاً ، وبالتكاليف
المالية الشرعية المفروضة عليه ثانياً ، الى استثمار أمواله والسعى فى
تنميتها وترك تعطيلها . فان قيل ان الواقع يدل على وجود أموال
كثيرة عطّلها أصحابها عن الاستثمار . فانه يجاب عنه بأن مثل هذه
الأموال العاطلة قد تركت دون استثمار لأسباب عدة منها :

(١) الحاجة الى الأموال النقدية السائلة - فى حالة كون هـــــــــــــــــــــ
الاموال نقداً - وذلك لانفاقها فى المستقبل فى حاجة الفرد الى غذاء
أو مسكن أو علاج أو زواج أو نحوه . وقد يحتفظ بالفرد بأمواله سائله
ليورثها ورثته من بعده ، وليس فى كل هذا ما يمنع شرعاً ، وقد قال الرسول
صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبى وقاص رضى الله عنه : " انك ان تذ ر
ورثتك اغنياً ، خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس . . . " ^(٣)

(٢) وقد يحتفظ الفرد بأمواله حتى يتمكن من جمع مبلغ من المال
يستطيع به أن يبدأ أى مشروع استثمارى مستقبلاً ، وليس فى هذا ما يمنع
شرعاً واقتصاداً .

(٣) وقد يكون لدى الفرد أموال قابلة للاستثمار الا أنه لا يستثمرها

(١) البيهقى ، السنن الكبرى : ١٠٧ / ٤ .

(٢) الموطأ مع شرحه المنتقى : ١١٠ / ٢ .

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٧٧ / ١١ .

لعدم وجود طرق استثمار يطمئن اليها ، أو عدم معرفته بطرق الاستثمار الممكنة ، ودور الدولة هنا لا يكون في الجبر على الاستثمار أو نزع هذه الاموال ، وإنما يكون في الارشاد الى طرق الاستثمار السليمة ، وتوجيه الأفراد اليها ، وتسهيل العقبات الى يمكن ان تعترض المستثمرين ، ونحو ذلك من الطرق التي تؤدي الى تبصير المستثمرين وترشيدهم وحثهم على الاستثمار واستغلال الغرائز الفطرية التي جبلوا عليها .

(٤) وقد يترك الفرد استثمار الأموال التي تحت يديه لعدم قدرته على استغلالها ، ودور الدولة هنا ينحصر أيضا في مساعدته في حدود قدراتها ، والوقوف الى جنبه حتى يتمكن من استغلال ماتحت يديه من ثروات . ولا يصح في هذه الحالة نزع هذه الأموال من تحت يديه ، مادام أنها قد آلت اليه من طريق شرعي^(١) ، فقد تقدم النقل عن الفقهاء بأن التنمية لا تجب اذا تركت لمشقة .

(٥) وقد يترك الأفراد استثمار أموالهم مخافة أن يؤدي ظهورها الى أن تطمع الدولة فيها ، وتمتد اليها يدها ، بالاستيلاء أو نحوه . ودور الدولة هنا يكون في أن تبعث في نفوس الأفراد الاطمئنان بترك التسلسل والاستشراف لأموال الناس والطمع فيها ، واتباع نهج الاسلام المتمثل في تحقيق الأمن والعدل .

ومما تقدم كله يمكن أن تستنتج النقاط التالية :

(١) ان الاسلام حث على العمل وبذل الجهد والسعى في كسب الرزق ، وجعل القيام بحاجات الأمة الاسلامية والتي يتوقف عليها أمر دنياها وتستقل بها عن الاحتياج لغيرها ، كالزراعة أو الصناعة ونحوها ، فرضا على مجموع أفراد الأمة الاسلامية .

(١) انظر مبحث التأمين ص (٦٠٦) .

(٢) أن الأفراد بطبائعهم وما فطرهم الله عليه ، مجبولون على العمل ومداومة الكسب ، فهم يحكم هذه الفطرة يمارسون مختلف الأعمال والمهن .

(٣) أن الأصل فى المنهج الإسلامى هو إعطاء الأفراد حرية الاختيار فيما يملكون من مصادر الثروة ، بين أن يدخروها أو يستثمروها - متى كان تملكهم لها من طريق شرعى ، وأدوا الحقوق الواجبة عليهم فيها - شرعا - وليس للدولة حق الجبر على مداومة استثمار الأفراد لأموالهم ، أو نزع الأموال غير المستثمرة من أيديهم .

(٤) وعدم إعطاء الدولة حق التدخل فى حرية الأفراد فى استثمار أموالهم ، لا يعنى أن تقف الدولة موقفا سلبيا من ذلك ، بل انه يمكن أن يكون للدولة دور ايجابى مساعد يتمثل فى حث الأفراد على الاستثمار وتوجيههم الى طرق الاستثمار السليمة التى تعود بالنفع عليهم وعلى المجتمع ، ومساعدتهم فى ذلك بحسب قدرتها ، مع توفير الأجواء الملائمة للاستثمار ، وفى مجال اختيار الأفراد للمشاريع ، يمكن أن تقوم الدولة بدور التوجيه والتنسيق بين المشاريع حتى لا تصطدم مصالح الأفراد مع بعضها ، أو مع مصلحة المجتمع ، وفى هذا تحقيق لمصلحة الأفراد ومصلحة المجتمع معا .

المبحث الخامس: تدخل الدولة في الملكية الفردية " التأمين وتحديد الملكية " .

جـرى في المباحث السابقة ذكر القيود الواردة على الملكية الفردية في الاسلام ، سواء من حيث طرق الكسب والتملك ، أو من حيث استعمال الملكية والتصرف فيها ، ومن خلال هذه المباحث تتبين طبيعة الملكية الفردية وحدودها وقيودها ، على النحو الذى أتى به الاسلام وأقره المجتمع الاسلامى فى عصوره المختلفة . لكن ما حكم أن تتدخل الدولة فى الاسلام بفرض قيود وتشريعات جديدة على الملكية الفردية لا تكفى فيها بمجرد تهذيب الملكية وترشيدها مع الإبقاء على أصل الملك فى يد المالك - كما هو الحال فى القيود الشرعية التى سبق ذكرها - بل تؤدى هذه القيود الى ابطال التملك ونزع الملكية من أصحابها ، وذلك عن طريق تحديد الملكية بحد معين ثم تستولى الدولة على الزيادة ، أو بفرض تشريعات تمنع تملك الأموال أو بعضها ، وتقوم الدولة بنزع ما هو مملوك منها من أيدي مالكيها ؟ وقد عرف هذا الاتجاه فى الوقت الحاضر بمبدأ التأمين أو تحديد الملكية .

وسيتم تبیین حکم هذين المبدأين فى الاسلام من خلال هذا المبحث .

.....

.

أولا : حكم التأميم فى الاسلام :
=====

تمهيد :
=====

لفظ التأميم مصطلح حديث مأخوذ من كلمة " الأمة " أى مجموع أفراد الدولة .

ويقصد بالتأميم نقل ملكية مال معين من ذمة فرد أو أفراد معينين الى ذمة الدولة ، وبعبارة أخرى : هو تحويل القطاع الخاص الذى يديره الأفراد ، الى قطاع عام تديره الدولة . ولا بد فى التأميم من عوض يدفع للمالك الأول ، والا كان مصادرة لا تأميما . (١)

والتأميم وان كان لفظه يعنى أن الملك ينتقل للأمة ، الا أن الأمة لا تملك حقيقة ، وانما الذى يملك هو الدولة ، باعتبارها الممثلة لأفراد الأمة ، وتعمل لمصلحة المجموع .

والتأميم بهذا المعنى لم يكن معروفا فى الفقه الاسلامى ، ولم يجر العمل به فى المجتمع الاسلامى فى عصوره المختلفة ، لذا لم يتحدث عنه الفقهاء كمبدأ مستقل وقاعدة معروفة ، وانما عرف التأميم فى الوقت الحاضر ، وقد ظهر هذا المبدأ أول ما ظهر ، وجرى تطبيقه فى بلدان غير اسلامية فى الشرق والغرب ، ثم وفد هذا المبدأ الى بلدان العالم الاسلامى ضمن مبادئ وشعارات المذهب الاشتراكى ، وقد طبق هذا المبدأ فى بعض بلدان العالم الاسلامى ، بعد أن تولى أمر هذه البلدان حكومات التزمت بالأفكار الاشتراكية مذهباً وعملت على

(١) أنظر : د . العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٧٢ وما بعدها . د . محمد عبد الجواد محمد ، ملكية الأراضى فى الاسلام : ٢٣٣ . د / حسين عمر ، موسوعة المصطلحات الاقتصادية : ٦٩ ، البهى الخولسى ، الثروة فى ظل الاسلام : ٢٠٠ . وفى النظام الماركسى تعتبر المصادرة - أى نزع الملكية بدون عوض - هى النظام السائد ، لاعتبار هذا العمل فى نظرهم استرداد لملك مغتصب .

تطبيقها ، وقد حاول بعض الفقهاء والباحثين في الوقت الحاضر - بسبب وقوعه تحت تأثير شعارات هذا المذهب ، أو بسبب وقوعه تحت تأثير سلطان الحكومة - أن يجد لهذا المبدأ أدلة من الشرع تثبت ، وأن يجعل منه مبدأ اسلاميا معترفا به ، ويجب على الحكومات العمل على تطبيقه .

وفيما يلي ذكر لأهم الأدلة التي أوردت لباحة التأميم في الشرع ، ثم ذكر الأدلة الشرعية التي تمنع هذا الاتجاه مع مناقشة هذه الأدلة والترجيح بينها لبيان حكم المسألة :

.....

(أ) أدلة القائلين بجواز التأميم ومناقشتها :

استدل هؤلاء بعدة أدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ونحو ذلك ، وفيما يلي ذكر أهم هذه الأدلة مع مناقشتها :-(١)

(١) من أدلتهم قوله تعالى : (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم) (٢) الآية . . .
قالوا : هذه الآية تدل على كراهة تداول الثروة بين الأغنياء وتبين حق الحاكم المسلم فى توزيع الثروة طبقا لحاجة الأفراد الى الأموال ثم قالوا : " وإذا كان هذا الحق ثابتا فى الأموال المملوكة للدولة أو لبيت المال ، فهل يمكن أن يستنتج بالقياس مثلا ، حق الحاكم فى إعادة توزيع الثروة الوطنية بما فيها الملكيات الفردية اذا ثبت أن العدالة فى توزيعها قد اختفت أو ضعفت لسبب أو آخر ؟

ونحن لا نتردد فى الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب ،
مادامت المصلحة العامة لأغلبية أفراد الشعب تقتضى ذلك " (٣)

ولعل الأولى أن يقال ان هذه الآية لا تصلح للاستدلال على حق الدولة فى التدخل فى الملكية الفردية ، وصحة نزعها لها وإعادة توزيعها على الأفراد ، ذلك أنها إنما وردت فى شأن أموال الفئ ، وهى الأموال التى تؤول الى المسلمين من غير ايجاف خيل أوركاب ، وهى بموجب النص تعتبر ملكا للدولة ، وعلى الدولة أن

(١) أول من ذكر اباحة التأميم من الباحثين فى الوقت الحاضر مع التوسع فى ذكر الأدلة ، الدكتور مصطفى السباعى ، فى كتابه اشتراكية الاسلام ، ثم تبعه كثير من الباحثين .

(٢) الحشر : ٧ .

(٣) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأراضى فى الاسلام : ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

تصرفها في وجوه المصلحة العامة ، وتعتبر إعادة توزيع الثروة بواسطة هذه الأموال أمرا مشروعا ، وعليه فان الدولة في الوقت الحاضر ، ان رأت أن المصلحة تقتضى إعادة توزيع الثروة بين الأفراد وسد خلل التوازن فانها يمكن أن تفعل هذا من خلال انفاقها للأموال المملوكة لها ، وهذا يعنى أن الأصل في الاسلام هو أن تعمل الدولة على اغناء الفقراء قدر الامكان بواسطة الملكية العامة ، لا أن تعمل الدولة على افقار الأغنياء أو خفض غناهم بواسطة التأمين .

أما القول بصحة قياس الملكية الفردية على أموال الدولة ، فانه قول مردود وقياس لا يصح لوجود الفارق ، فان الشرع أعطى الدولة سلطة التصرف في الأموال المملوكة لها بلا خلاف ، الا أنه لم يعطها الحق في التصرف في الأموال المملوكة شرعا للأفراد ، وهذا هو موضع النقاش وعدم تردد المؤلف في الاجابة على السؤال الذى طرحه بالايجاب دليل على عدم مراعاته لأصول الاستدلال الشرعى ، والا فان الفرق بين حق الدولة في التصرف في أموالها ، وحقها في التصرف في أموال الأفراد لا يخفى .

وقوله : ان هذا يصح اذا ثبت أن العدالة في التوزيع قد اختفت أو ضعفت ، قول عام ، لم يبين فيه سبب اختفاء العدالة في التوزيع ، فان كان ذلك بسبب ظلم من الملاك ، فان الظلم مردود ، ويقدر بقدره ، وان لم يكن ثمة ظلم ووجدت الفروق الطبيعية ، فانه لا ضير في ذلك شرعا ، وسيأتى بيان أن المساواة في توزيع الثروة ليس أصلا في الاسلام ، ان لم يكن مناقضا لأصوله .

أما قوله : ان المصلحة العامة تقتضى ذلك ، فهو استدلال بدليل المصلحة ، وسيأتى ذكر هذا الدليل ومناقشته فيما بعد .

(٢) ومن أدلتهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " المسلمون شركاء

فى ثلاث : فى الكلا والماء والنار " (١) . . .

يقول الدكتور مصطفى السباعى - عند ذكر هذا الحديث : " وهذا يفيد أن كل انسان له حق الاستفادة من هذه المواد الطبيعية ، لحاجة الناس جميعا اليها ، وقد قرر الفقهاء أنه لا يجوز أن يستأثر بها انسان دون بقية الناس الا بعد احرازها فى الآنية أو ما أشبهها فإذا أدت الملكية الشخصية لهذه الأشياء الى أن تحبس عن الناس أو يتحكم مالكيها فى ثمنها أو توزيعها ، بحيث يتضررون من ذلك وهم فى حاجة اليها كان للدولة أن تحول دون هذا الاحتكار ، وجاز لها أن تتخذ الوسائل الكفيلة لاشراك الناس جميعا فى الاستفادة منها ، تحقيقا لمعنى " الشركة " الواردة فى الحديث ، وذلك يعنى " التأمين " أو تدخل الدولة فى الأسعار . . . ولا شك فى أن النص على تلك المواد الثلاث ليس للحصر بل يلحق بها كل ما كان مثلها فى حاجة الناس جميعا اليه ، بدليل اضافة الملح اليها فى بعض الروايات ، وهذا يعنى أن كل ما كان ضروريا للناس من طعام أو غيره يأخذ ذلك الحكم وهو " جواز التأمين من الناحية التشريعية " (٢)

ومن هذا النص يتبين أن الاستدلال بهذا الحديث على صحة التأمين بنى من شقين :-

الأول : قوله ان الملكية الشخصية لهذه الأشياء ان أدت الى حبسها واحتكارها والحاق الضرر بالناس فانه يصح تأمينها تحقيقا لمعنى الشركة الوارد فى الحديث . . . والاستدلال بهذا الحديث على هذا النحو غير واضح ، ذلك أنه ذكر فى مقدمة الاستدلال أنه

(١) المنذرى مختصر سنن أبى داود : ١٢٣/٥ .

(٢) اشتراكية الاسلام : ١٠١ .

الفقهاء قرروا أن هذه الأشياء لا يصح أن يستأثر بها فرد دون البقية إلا بعد احرازها في الآنية ونحوها ، وهذا قول صحيح ، ويصبح قوله بعدئذ - أن الملكية الشخصية لهذه الأشياء ان أدت الى حبسها واحتكارها والاضرار بالناس فانه يصح تأميمها - قولاً لا فائدة من ذكره فانه ان قيل ان هذه الأشياء لا يصح أن يستأثر بها شخص دون البقية فما معنى احتكار شخص لها واستثنائه بها ، وصحة التأميم حينئذ ؟ ... فان كان المراد بذلك ما قبل الاحراز فانه لا معنى للتأميم حينئذ ، لأن هذه الأشياء لا يصح أن يستأثر بها فرد دون الآخرين ابتداءً ، وان كان المراد الجزء المحرز منها ، فانه لا معنى لاستثنائه من بقية الأشياء التي يصح تملكها ، فانه اذا أحرز شيء من هذه الأمور الثلاثة دخل تحت التملك الفردي ، مثله في ذلك مثل بقية الأشياء التي يصح تملكها - كما تقدم بيانه - (١) .

أما قوله بعدئذ ان هذه الأشياء اذا أحتكرت صح تأميمها ، فهو استدلال بحكم الاحتكار في الشرع ، وليس استدلالاً بنص هذا الحديث وسيأتى النظر في دليل الاحتكار فيما بعد .

الشيء الثاني : والشق الثاني من وجه الاستدلال في هذا النص ، هو القول بأن النص على هذه المواد الثلاث في الحديث ليس للحصر ، بل يلحق بها كل ما كان ضرورياً للناس من طعام أو غيره ، وهذا الاستدلال لا يصح أيضاً لأمر منها :

أ (أن هذا القول مبني على صحة تأميم هذه المواد الثلاث ، وقد تبين أنه لا معنى لتأميم هذه المواد ، لأنها لا تدخل تحت الاستثناء الفردي ابتداءً ، وانما حكمها شرعاً أن تبقى مباحة للجميع ، وما أحرز منها حكمه حكم بقية المحرزات فلا معنى لاستثنائه .

ب) أنه على التسليم بصحة القول ان النص على هذه المواد الثلاث ليس للحصر بل يصح أن يلحق بها كل ما كان ضروريا للناس، فانه يلزم من هذا أن يقال ان كل ما كان ضروريا للناس لا يصح أن يستأثر به فرد دون البقية ، بل يبقى على الاباحة العامة للجميع ، وما أحوز منه يصح تملكه ، فان قام فرد بالاستئثار بما هو ضروري دون البقية الناس ، فان من حق الدولة أن تتدخل وتأمم هذه الملكية وتعيدها للأصل من الاباحة العامة . وهذا القول بعيد جدا ، ويتضح مدى هذا البعد بالمثل الذى ضرب وهو الطعام ، فهل يصح أن يقال ان الطعام لا يصح أن يقع تحت الاستئثار الفردى ، بل يبقى مباحا للجميع ، مثله فى ذلك مثل الكلافي الجارى وماء الأنهار ؟ . وبالتالى يتضح بطلان قياس كل ما كان ضروريا للناس على الأمور الثلاثة الواردة فى هذا الحديث .

ج) فاذا صح تجاوز كل هذا وقيل ان هذا الحديث يدل على اشتراك الناس فى هذه المواد الثلاث لحاجتهم اليها ، فيقاس عليها كل ما كان ضروريا للناس ، فيلزم أن يبقى شركة للجميع ، لكن الشركة هنا لا تعنى أن يبقى مباحا للجميع ، بل تعنى أن الدولة تقوم بتأميم كل المواد الضرورية وتحويلها الى ملكية عامة تقوم بإدارتها . وقد أشار الى هذا المعنى الشيخ محمد الغزالي بقوله : " ومنع المنافع العامة من أن تكون ملكا لشخص واحد ، وجعلها ملكا للدولة وحدها أمر لا شىء فيه اذ ورد فى الحديث : " ان المسلمين شركاء فى ثلاثة : فى الماء والنار والكلا " وهذا من قبيل التمثيل للأمور التى كان لا يجوز - قديما - احتكارها لفرد ما ، اذ أن حاجة جماهير الناس اليها سواء ، فلا يصح تمكين يد واحدة من الاستيلاء عليها ، فاذا اتسعت حاجات الناس باتساع الحضارة وتغير الزمن ، فعلى الحكومة أن تضع يدها

- باسم الشعب - على مصادر الثروة العامة كلها ، وأن تقصى
المحتكرين - أفرادا كانوا أو شركات - من محاولة استغلالهم
لأنفسهم . . . " (١)

ويقول الدكتور ابراهيم الطحاوى : " ومن هنا فاننا لو توسعنا فى
مفهوم ضروريات المجتمع المعاصر ، واتخذنا العناصر المذكورة فى
الحديث كرمز ، فلا بد أن ننظر الى كل المرافق العامة الحيوية
للاقتصاد القومى ، على أنها من ضروريات الحياة الاقتصادية ، وحينئذ
يكون من الضرورى أن تديرها الدولة لحساب جميع الشعب وخيره ، ولا
تتيح فرصة ملكيتها ملكية فردية بأية حال " . (٢)

ويمكن أن يقال ان هذا القياس وهذا الفهم للحديث باطل ، ويدل
على بطلانه أن فهم هذا الحديث بهذا المعنى لم يتقبل عن الرسول
صلى الله عليه وسلم ، ولا عن الخلفاء الراشدين ، ولا عن بقية الصحابة
- رضى الله عنهم - ، ولا كذلك من بعدهم ، فكيف خفى هذا الفهم
- على الرغم من أهميته - على من هم خير القرون فى الاسلام ، ثم
تكشف هذا الفهم فى هذا العصر ، بعد أن ظهر مبدأ التأميم
وتعرفنا عليه من المذاهب الوافدة من الشرق والغرب ؟ . .

وأياها هذه النتيجة باطلة قياسا على ما كان عليه العمل فى عهد
الرسول صلى الله عليه وسلم ، فان المواد الضرورية فى ذلك العهد لم
تكن مؤمنة ، ولم تكن شركة بين الجميع ، والمواد الضرورية فى ذلك الحين
هى الطعام من حبوب وتمور ونحوها ، والمواشى من الابل والأغنام
وكذلك الأرض الزراعية ، فلم يكن فى عهده صلى الله عليه وسلم ما هو أهم

(١) محمد الغزالى ، الاسلام والأوضاع الاقتصادية : ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٢) الاقتصاد الاسلامى مذهباً ونظاماً : ١٩٨/١ . وانظر : محمد عبد الجواد
ملكية الأرض فى الاسلام : ٢٢٧ . وقد أشار الى صحة تأميم المرافق العامة
كالماء والانارة والمواصلات مثلاً استناداً الى هذا الحديث .

من هذه الأشياء ، إذا كانت حياة المسلمين فى ذلك الوقت تقوم على هذه الأشياء (١) ، ومع هذا فقد كانت هذه الأشياء مملوكة ملكية فردية ، ولم نجد الاسلام حريصا على تأميمها ، بقدر ما وجدناه حريصا على رعاية ملكيتها وصيانتها والدعوة الى تنميتها وتزكيتها وفرض العقوبة على المعتدى عليها .

فان قيل : هذه الأشياء لم تكن ضرورية حينئذ . قيل : ما هو الضرورى اذا ؟ اذ لم يبق بعد هذه الأشياء ما هو أشد ضرورة وأقوى حاجة للأفراد منها فى ذلك الوقت .

فان قيل : لم يكن ثمة حاجة الى تأميم هذه الأشياء فى ذلك الوقت؟ قيل : وما الحاجة التى استجدت فى هذا العصر ، لم تكن موجودة فى ذلك الوقت ، اذا ضربنا صفحا عن مبادئ ومذاهب وفدت من الشرق والغرب؟ فان قيل : استجد الظلم . قيل : الظلم قديم ، وعلاج الظلم بمنعنه ، لا بظلم آخر يفوقه .

إذا تبين هذا كله وعلم منه أنه لا وجه للدلالة فى هذا الحديث على صحة تأميم المواد الضرورية ونحوها ، فانه لا بد من فهم معنى هذا الحديث وهو يعنى أن هذه المواد الثلاث ونحوها من المواد التى وجدت على صفتها الأصلية ، ولم يكن لليد البشرية جهد فى ايجادها ، بل يمكن الانتفاع بها وهى كذلك ، فان التملك الفردى لها والاستئثار بها يخرجها عن المقصد الرئيسى الذى من أجله وجدت ، وهو أن تكون منفعتها عامة للجميع ، ولهذا تبقى شركة مباحة بين الجميع ومن حق كل واحد أن ينتفع بها ما دامت على هذه الصفة ، فان أحرز شخص شيئا منها فانه يصح تملكه لهذا الجزء المحرز ، ولا يصح أن يشركه فيه أحد ، وتبقى العادة الأصلية مباحة للجميع ، وهذا يشمل ماء الأنهار والبحار والمراعى والغابات ونحو ذلك . الا أنه لا يشمل ما تملكه الفرد وحازه بجهد وعمله سواء كان من هذه المواد

(١) د . محمد البلتاجى ، الملكية الفردية : ١٣٠ وما بعدها .

الثلاث أو من غيرها ، كأن يقوم الانسان باصلاح أرض وتملكها ، أو يقوم بزراعة أو صناعة أو بناء أو نحو ذلك ، فان ثمرة جهده فى هذه الأشياء كلها تصبح ملكا له ، يصح أن يستأثر بها دون غيره ، وليس من حـق الآخرين أن يشاركوه فيها أو يعتدوا عليه ، يؤيد هذا الفهم اتفاق جمهور الفقهاء على أن هذه المواد الثلاث التى نص الحديث على الشراكة فيها اذا أحرز شخص شيئا منها صح تملكه له ، ففيمـا عداها مما لم يرد النص على الشراكة فيه من باب أولى . (١) وبالتالى يبطل الاستدلال بهذا الحديث على صحة تأميم المواد الضرورية ونحوها .

(٣) واستدلوا أيضا بأن الرسول صلى الله عليه وسلم حمى أرضا بالمدينة يقال لها النقيع لترعى فيها خيل المسلمين ، كما حمى عمر بن الخطاب -رضى الله عنه - أرض الربرة ، والحمى يعنى اقتطاع جزء من الأرض لتكون مرعى عاما لا يملكه أحد ، بل يبقى منفعة للجميع ، ويدل على وجود الحمى فى الاسلام ما رواه البخارى بسنده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " لا حمى الا لله ولرسوله " . وقال : بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حمى النقيع ، وأن عمر حمى الشـرف والربذة " (٢) .

وروى مالك وأبو يوسف وأبو عبيد وغيرهم عن زيد بن أسلم عن أبيه : " أن عمر ابن الخطاب استعمل مولى له يدعى هنيا على الحمى ، فقال : ياهنى اضمم جناحك عن الناس ، واتق دعوة المظلوم ، فان دعوة المظلوم مجابة ، وأدخل رب الصريمة والغنيمة ، أى صاحب الابل القليلة والغنم القليلة - واياى ونعم ابن عفان وابن عوف ، فانهما ان تهلك

(١) انظر نصوص الفقهاء فى هذه المسألة فيما تقدم ص ٤٨ وما بعدها من بحث الملكية ، بل قد ذهب الفقهاء الى ما هو أبعد من هذا ، حيث ذكروا أن - الشراكة فى هذه المواد تثبت اذا وجدت فى أرض مباحة ، فان وجدت هذه المواد فى أرض مملوكة ، فانها تملك بتملك الأرض . انظر : الشوكانى ، نيل الأوطار : ٣٤٥ / ٥ .

(٢) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٤٤ / ٥ . وانظر : المنذرى ، مختصر

ماشيتهما يرجعان الى المدينة الى زرع ونخل ، وأن رب الصريمة والغنيمة ان تهلك ماشيته يأتيني ببنيه فيقول : يا أمير المؤمنين ، يا أمير المؤمنين أفتاركهم أنا لا أبا لك ؟ فالماء والكلاء يسرع على من الذهب والورق وأيم الله انهم ليرون أن قد ظلمتهم ، انها لبلادهم ومياهم ، قاتلوا عليها فى الجاهلية ، وأسلموا عليها فى الاسلام ، والذى نفسى بيده لولا المال الذى أحمل عليه فى سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا" (١)

وزاد أبو عبيد فى روايته عن أسلم قال : " فسمعت رجلا من بنى ثعلبة يقول له : يا أمير المؤمنين ، حميت بلادنا ، قاتلنا عليها فى الجاهلية وأسلمنا عليها فى الاسلام ، يردد ها عليه مارا ، وعمر واضع رأسه ، ثم أنه رفع رأسه اليه فقال : " البلاد بلاد الله ، وتحمى لنعم مال الله ، يحمل عليها فى سبيل الله " (٢)

قالوا : " وهذا صريح فى تأميم الأرض لضرورة الدولة والمجتمع (٣) ، وقالوا أيضا : " كما يلاحظ أيضا أن هذا الحمى أو " التأميم " بلغته العصر الحاضر ، كان بدون عوض ، أى بدون دفع أى مقابل للأرض التى حماها عمر - رضى الله عنه - على ملاكها " (٤)

ويمكن أن يقال فى الرد على هذا الاستدلال انه لا دلالة فى الحمى على صحة تأميم الأرض لضرورة الدولة والمجتمع كما قالوا ، ذلك أن الذى ورد فى هذه الآثار ، ليس نزعا للملكية الفردية الثابتة وجعلها ملكا للدولة ، وانما الذى فيها هو تخصيص جزء من الأرض للموات ، التى ليست ملكا لأحد بعينه ، وانما هى مباحة للجميع ، تخصيصها للمنفعة العامة ، وليس فى هذا

سنن أبى ادود ٢٧٠ / ٤ . أبو عبيد ، الأموال : ٣٧٢ ، ٣٧٦ .
 (١) الموطأ مع شرحه المنتقى - واللفظ له - : ٣٢٧ / ٧ . وانظر : أبو يوسف : الخراج ١٠٤ ، ١٠٥ . وكأن هذا الأثر لم يثبت عند الشافعى ، فقال بعد روايته له : " ولو ثبت هذا عن عمر باسناد موصول أخذت به " الأم : ٤٦ / ٤ .
 (٢) الأموال : ٣٧٧ . (٣) د . مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ١٠٢ .
 (٤) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض فى الاسلام : ٢٨٠ . وانظر : البهسى الخولى ، الثروة فى ظل الاسلام : ٢٠١ وما بعدها .

تأميم للأرض البتة ، لأن تأميم الأرض يقع على الملكية الخاصة الثابتة ، والأرض المحمية فى هذه الآثار ، لم تكن مملوكة ملكا خاصا لأحد ، والمجادلة التى وقعت بين عمر وبعض المسلمين لا تدل على أنهم كانوا يملكون هذه الأرض - المحمية - ملكا خاصا . ويؤيد هذا الفهم أمور منها :-

أ (أن الرسول صلى الله عليه وسلم حمى أرض النقيع ، وهى أرض ليست مملوكة لأحد ، لأن أحدا لم يجادل رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، وقال الخطابي عن النقيع : " وهو مكان معسروف مستنقع للمياه ، ينبت فيه الكلأ " (١) فهذا يعنى أن النقيع منبت للكلأ ، والناس فى رعى الكلأ شركاء ، فهو ابتداء ليس ملكا لأحد على الخصوص .

وقال الهجرى عند ذكر النقيع : " وذلك فى قاع مدر طيب ينبت أحرار البقل والطرائف ، ويستأجم - أى يستأصل أصله ، ويغلب نبتة ، حتى يعود كالأجمة - يغيب فيه الراكب اذا حبا ، وفيه مع ذلك كثير من العضاة والفرقد والسدر والسيال والطلح والسممر والعوسج " (٢) وهذا يدل على أن النقيع لم يكن أرضا زراعية مملوكة لأحد ، وانما هو مستنقع مياه ، ينبت فيه الكلأ ، وهذه الأشجار البرية ، فحمى الرسول صلى الله عليه وسلم له لم يكن صادرة أو تأمينا لأرض مملوكة ، وانما هو تخصيص لهذه الأرض الموات ^{المباحة} للجميع لتكـون حمى لمنفعة معينة .

ويؤخذ من هذا أيضا أن كل حمى يجب أن يكون كمثل حمى الرسول صلى الله عليه وسلم ، أى فى أرض موات مباحة للجميع ليست ملكا خاصا لأحد .

ب (وكذلك ما حماه عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ، فان فعله لا يخرج

(١) معالم السنن : ٢٧٠ / ٤ .

(٢) حمد الجاسر ، أبو على الهجرى وأبحاثه فى تحديد المواضع : ٣٨٠ .

عن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، فانه حمى أرضا مواتا مباحة للجميع ، وليست ملكا لأحد على الخصوص . واعتراض بعضهم على عمر بن الخطاب -رضى الله عنه - وقبول عمر : " انها لبلاذهم ومياهم ، قاتلوا عليها في الجاهلية ، وأسلموا عليها في الاسلام . . . " لا يعنى أنها كانت مملوكة لهم ملكا خاصا ، وانما تنسب اليهم ، لأنهم عاشوا فيها ، وأسلموا عليها ، وارتفقوا بها ، فهي تنسب اليهم ، ويملكوها ملكا عاما ، الا أنه ليس كملك الأفراد لما أحيوه مثلا ، فانها مادامت أرضا مواتا ، فانها تبقى مباحة للجميع ، ويصح للامام حينئذ أن يتصرف فيها بما يراه المصلحة . (١)

وقد أشار الى هذا المعنى الامام الشافعى بقوله : " كان يقال : الحرم دار قریش ، ويشرب دار الأوس والخزرج ، وأرض كذا دار بنى فلان ، على معنى أنهم ألزم الناس لها ، وأن من نزلها غيرهم انما ينزلون شبيها بالمجتاز ، وعلى معنى أن لهم مياها التي لا تصلح مساكنها الا بها وليس ماسمته العرب من هذا دارا لبنى فلان بالموجب لهم أن يكون ملكا مثل ما بنوه أو زرعوه أو اختبروه ، لأنه موات أحيى كما نزلوه مجتازين وفارقوه وانما يملكون بما أحيوا ما أحيوا ، ولا يملكون ما لم يحيوا "

ومن الدليل على ما وصفت أيضا أن ابن عيينة أخبرنا عن عمرو بن دينار عن يحيى بن جعدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة أقطع الناس الدور ، فقال حى من بنى زهرة - يقال لهم بنو عبد بن زهرة - لرسول الله صلى الله عليه وسلم : " نكب عنا ابن ام عبد " - أى أبعدنا - عنا - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " فلم ابتعثنى الله اذا ؟ - ان الله لا يقدر أن يؤخذ للضعيف فيهم حقه " .

قال الشافعى : والمدينة بين لا بتين ، تنسب الى أهلها من الأوس -

والخزرج ومن فيها من العرب والعجم . فلما كانت المدينة صنفين ، أحدهما معمر ببناء وحفر وفراس وزرع ، والآخر خارج من ذلك ، فأقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم الخارج من ذلك من الصحراء ، استدللنا على أن الصحراء ، وإن كانت منسوبة الى حى بأعيانهم ، ليست ملكا لهم كملك ما أحيوا" (١)

ج (ويشهد لهذا أيضا ما ذكره الفقهاء فى تعريف الحمى فى الشرع حيث خصص بالأرض الموات التى ليست ملكا خاصا لأحد . . . كما قال المناوردي : " وحمى الموات : هو المنع من احيائه املاكا ، ليكون مستبقى الاباحة لنبت الكلأ ورعى المواشى " (٢) وفى المغنى عند ذكر الحمى : " ومعناه : أن يحمى أرضا من الموات يمنع الناس رعى ما فيها من الكلأ ، ليختص بها دونهم . . . " (٣) وقال ابن حجر : " والمراد بالحمى : منع الرعى فى أرض مخصوصة من المباحات ، فيجعلها الامام مخصوصة برعى بهائم الصدقة مثلا " (٤) وقال عن الحمى أيضا : " ومعناه : أن يمنع من الاحياء من ذلك الموات ليتوفر فيه الكلأ ، فترعاه مواشى مخصوصة ، ويمنع غيرها " (٥) وفى شرح صحيح البخارى للقسطلانى : " وانما يحمى الامام ما ليس بمملوك كبطون الأودية والجبال والموات " (٦)

فهذا اتفاق بين الفقهاء على أن الحمى إنما يكون فى الأرض الموات ، أى الأرض المباحة التى لم يحيها أحد ، ولم تدخل فى ملك انسان

(١) الأم : ٤٥/٤ .

(٢) الأحكام السلطانية : ١٨٥ . وانظر : أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ٢٢٢ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى : ١٦٦/٦ ، وهو يشير الى أصل وجود الحمى .

(٤، ٥) فتح البارى : ٤٤/٥ . وانظر : الشوكانى ، نيل الأوطار : ٣٤٧/٥ .

(٦) القسطلانى ، شرح صحيح البخارى : ٢١٢/٤ .

أما الأرض المملوكة ملكا خاصا فانه لا يصح أن يحمها أحد ، والرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون من بعده لم يحموا أرضا مملوكة . وفي الأم عند ذكر حمى الرسول صلى الله عليه وسلم : " ولم يحم عنهم شيئا ملكوه بحال " . (١)

وعليه فانه ليس فى الحمى فى الشرع دلالة على اباحة التأميم ، فان التأميم نزع للملك الخاص وليس الحمى نزعا لملك خاص ، بل قد نص الفقهاء على أن الحمى وان كان فى أرض موات ، الا أنه يجب ألا يكون فيه تضيق وضرر على العامة ، كما جاء فى المغنى : " وليس لهم أن يحموا الا قدرا لإيضيق به على المسلمين ويضربهم ، لأنه انما جاز لما فيه من المصلحة لما يحمى ، وليس من المصلحة ادخال الضرر على أكثر الناس " (٢)

د (وما يدل أيضا على أن الحمى لا يقع على الأرض المملوكة ملكا خاصا ، ما قد ذكره من أباح التأميم نفسه - من أن الحمى - أو التأميم فى عرفه - الوارد فى هذه الآثار كان من غير عوض ، وهذا حق فانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا عن عمر - رضى الله عنه - أو غيره ، أنهم دفعوا تعويضا فى مقابل نزع أرض الحمى ، مما يدل على أنها لم تكن مملوكة لأحد ، والا لما صح انتزاعها من غير عوض ، فان هذا غصب تحرمه الشريعة ، وقد ثبت شرعا أن الملكية المنتزعة للمصلحة العامة كبناء مسجد أو شق طريق ونحو ذلك يجب التعويض عنها . بل قد ذكر المجيزون للتأميم أنفسهم أن على الدولة أن تعوض من انتزعت منهم ملكيتهم تعويضا عادلا ، متى كان تملكهم لها عن طريق مشروع . (٣)

(١) الامام الشافعى ، الأم : ٤٧/٤ .

(٢) ابن قدامة ، المغنى : ١٦٨/٦ .

(٣) السباعى ، اشتراكية الاسلام : ١٠٤ .

فكيف يصح أن يقال حينئذ : أن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - قد انتزع أرضا مملوكة وخصصها للمصلحة العامة دون عوض ، وهو العادل الذى عرف عنه تحريره للعدل والانصاف ؟ .

وخلاصة ما تقدم أنه ليس فى الحمى ما يدل على صحة التأميم - أى نزع ملكية خاصة وتحويلها الى ملكية عامة - وكل ما فيه أنه توسيع لدائرة الملكية العامة ، ونقل ما هو من قبيل المباحات العامة الى دائرة الملكية العامة ، ذات الصفة المخصصة ، أو هو منع بعض الأراضى المباحة من الوقوع تحت التملك الفردى ، مراعاة للمصلحة العامة . (١)

(٤) واستدلوا أيضا على جواز التأميم بما رواه أبو داود عن سمرة بن جندب : " أنه كانت له عضد من نخل فى حائط رجل من الأنصار ، قال : ومع الرجل أهله ، قال : فكان سمرة يدخل الى نخله فيتأذى به ويشق عليه ، فطلب اليه أن يبيعه فأبى ، فطلب اليه أن يناقله فأبى ، فأتى النبی صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له ، فطلب اليه النبی صلى الله عليه وسلم أن يبيعه فأبى ، فطلب اليه أن يناقله فأبى ، فقال : فهبه له ، ولك كذا أو كذا - أمرا رغبه فيه - فأبى ، فقال : أنت مضار ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للأنصارى : اذهب فاقطع نخله " (٢)

قالوا : " فهذا انتزاع للملك جبرا عن صاحبه ، حين أدت ملكيته الى ضرر جاره ، فكيف اذا أدت الى ضرر المجتمع ؟ " (٣)

وقد قيل فى الرد على الاستدلال بهذا الأثر ، أنه لا يدل

(١) د / عبد السلام العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٣٢٥ / ٢ .

(٢) المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٢٣٩ / ٥ .

(٣) د / مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ١٠٣ .

على صحة التأمين فى الشرع وذلك لعدة أسباب منها :-

أ (أن ظاهر الحديث يفيد أن الأرض للأنصارى ، وإنما لسمرة النخل فقط ، فقلع النخل وتسليمه لسمرة - بعد تأكد حصول الضرر منه ، مع بقاء الأرض فى ملك صاحبها - لا علاقة له بالتأمين ، والذى هو عبارة عن انتزاع الشيء المملوك ملكا خاصا وتحويله الى ملك عام . فليس فى هذا الأثر أن نخلات سمرة قد تم تحويلها الى ملك عام ، بل ولا حتى الى ملك خاص آخر . فليس فى الأثر أن الأنصارى استولى على النخل وهو فى أرضه ، أو أمسك به بعد قلعه ولم يسلمه لسمرة . هذا على فرض التسليم بحصول القلع ، ولا فقد ذكر الخطابى أن هذا يمكن أن يكون على سبيل الردع والزجر فقال : " وفيه من العلم : أنه أمر بإزالة الضرر عنه ، وليس فى هذا الخبر أنه قلع نخله ، ويشبه أن يكون أنه إنما قال ذلك ليردعه عن الأضرار " (١)

ب (وأيضا فإنه لا يصح قياس التأمين على قصة سمرة هذه ، لوجود عدة فروق بين التأمين - كما عرف فى الوقت الحاضر - وبين هذا الأثر ، منها : أن الأمر بقلع النخل إنما كان لدفع ضرر حاصل ، وقد تعين دفعه بهذه الوسيلة ، بخلاف التأمين الذى لا يهدف الى دفع أضرار ثابتة وحاصلة وإنما ينبئ على نظم تهدف الى إلغاء الملكية الفردية من وسائل الانتاج ونحوها ، سواء ثبت وجود الضرر منها أو لم يثبت ، وهو أمر لم يرد هذا الأثر من أجله ولا دل عليه من قريب أو بعيد . ومنها :

أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يأمر بقلع نخلات سمرة ليضيفها الى الملكية العامة - كما هو حال التأمين - سواء قلنا أنها قلعت أم لم تقلع . فليس فى هذا الأثر دلالة على أنها أضيفت للملك العام

أو لملك خاص آخر (١) . ومنها أن قصة سمرة هذه حادثة فردية قضى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بقضاء معين ، وكان يمكن أن يقضى فيها الرسول صلى الله عليه وسلم بقضاء آخر ، كما لو قيل سمرة أن يبيعها مثلا أو يهبها ، فإن ملكية النخل تنتقل حينئذ الى الأنصارى ، وليس فى هذا نزع أو تأميم ، وهذا بخلاف التأميم فإن التأميم ليس نظرا فى حالات فردية معينة ، والقضاء فى كل حالة بحسب ما يؤدى اليه الاجتهاد الشرعى ، وانما هو نظام عام يهدف الى تحويل ملكيات معينة كالأراضى أو المصانع مثلا الى ملك عام . (٢)

كل هذه الفروق مجتمعة تجعل قياس التأميم على قصة سمرة الواردة فى هذا الأثر قياسا مع الفارق فلا يصح .

(ج) وايضا فانه ان سلمنا بأن الأمر بقطع النخل الوارد فى هذا الأثر تأميم ، فانه يمكن أن يقال ان الرسول صلى الله عليه وسلم عرض على سمرة عدة خيارات يرفع بها الضرر الواقع على الأنصارى ويحفظ بها حق سمرة ، قبل أن يأمر بقطع نخله أو تأميمه ، ولا يوجد فى التأميم - كما عرف فى الوقت الحاضر - خيار لأصحاب الملكيات المؤمنة لرفع الضرر الواقع منهم على المجتمع - على فرض التسليم بوجود الضرر منهم - (٣) فلا يصح اذا أن يستدل بهذا الأثر على صحة التأميم مباشرة ، بل لابد من النظر فى هذه الملكيات ، فإن ثبت وجود الضرر من أصحابها ، فانهم يؤمرون برفع هذا الضرر بالطرق

-
- (١) البلتاجى ، الملكية الفردية فى الاسلام : ١٤١ .
 (٢) وقد حدا هذا ببعض القائلين بجواز التأميم الى القول بأن هذا الأثر لا يصلح دليلا على جواز التأميم فقال : " وهذه وإن كانت حادثة فردية ، الا أنها تعتبر انتزاعا لملكية النخل من صاحبها بدون تعويض ، ولكنها فى رأينا لا تصلح دليلا على جواز التأميم ، وانما هذا قضاء من الرسول صلى الله عليه وسلم بين خصمين لا علاقة له بالمصلحة العامة ، الا فى حدود ما تقتضيه مصلحة المجتمع من منع المضارة ، فردية كانت أو عامة " .
 أنظر : د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض فى الاسلام : ٢٨٦ .
 (٣) البلتاجى ، الملكية الفردية فى الاسلام : ١٤١ .

الممكنة قبل أن تنزع من أيديهم ، فان استجابوا ورفعوا الضرر فبها ونعمت
دون أن يكون هناك حاجة للتأمين ، والا ان امتنعوا عن رفع الضرر
فانه يصح للدولة أن تتدخل لرفع هذا الضرر بالطرق الممكنة ، ويشترط
في هذه الحالة أن يكون الضرر الواقع على الآخرين أشد من الضرر الواقع
على المالك ، كما تقدم بيانه عند الحديث عن حكم رفع الضرر . الا أن نظام
التأمين لا يراعى هذا الترتيب ، ولا يلتفت الى هذا النظر الشرعى .

(٥) ومن أدلتهم حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " من كانت له أرض -
فليزرعها ، أو ليمنحها أخاه ، فان أبى فليمسك أرضه " (١)
قالوا : " وظاهر نص الحديث - وهو حديث صحيح - يدل على أن —
الرسول صلى الله عليه وسلم يرى أن يقوم كل مالك أرض بزرعها بنفسه
فان لم يستطع - بسبب عدم قدرته - أو استطاع زراعة جزء منها فقط
، ففي هذه الحالة يجب عليه أن يمنحها أو يمنح الجزء الزائد عن
طاقته لبعض الناس بدون مقابل ، ولا يحتمل النص غير هذا المعنى الواضح
الذى لا يقبل تأويلا أو تفسيراً آخر " (٢)

ويصح أن يقال في الرد على هذا الاستدلال ، انه على التسليم
بصحة هذا التأويل للحديث ، فانه لا دلالة فيه على جواز التأمين ، فان
الذى فيه أن على صاحب الأرض أن يزرعها بنفسه ، فان عجز عن
زراعتها لزمه أن يمنحها لغيره بدون مقابل ليقوم بزراعتها ، فأين
التأمين من هذا ؟ . أى نقل الملكية الخاصة الى ملكية عامة ، فان
ملكية صاحب الأرض على أرضه ما زالت باقية ، وانما أمر بعد أن عجز
عن زراعتها أن يدفعها لغيره بدون مقابل ، وليس هذا نقلاً للملكية
بل مجرد عارية ، فاذا أراد صاحب الأرض زراعتها فحقه أن يستردها
فليس لهذا أدنى علاقة بالتأمين كما عرف في الوقت الحاضر .

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٢٢/٥ ، صحيح مسلم مع شرح النووي

١٩٩/١٠ :

(٢) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض في الاسلام : ٢٨٦ .

هذا على التسليم بصحة هذا التأويل للحديث ، إلا أن الصحيح أن هذا التأويل للنص ليس هو التأويل المتعين الذي لا يقبل النص غيره ولا يحتمل سواه ، فانه تأويل لم يقل به أحد من الفقهاء ولم نجد تطبيقاً له في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ولا بعده بل وجدنا أصحاب الأرض يزرعونها بأنفسهم ، أو يدفعوها لغيرهم لزراعتها بطريق المزارعة أو المساقاة أو الكراء أو نحو ذلك ، ولم يتعين على أحد منهم أن يزرعها بنفسه أو يدفعها لغيره بدون مقابل ، بل في القول بوجوب منح الزائد عن طاقته للآخرين بدون - مقابل مخالفة لاجماع الفقهاء الذين يعتد بقولهم .

فقد نقل ابن المنذر اجماع الفقهاء على صحة اكتراء الأرض بثمن معلوم فقال : " واجمعوا على أن اكتراء الأرض بالذهب والفضة وقتاً معلوماً جائز ، وانفرد طاووس والحسن فكرهاها " (١) وقال ابن حجر : " ونقل ابن بطلال اتفاق فقهاء الأمصار عليه " (٢) ، أي كراء الأرض ، فهذا دليل على بطلان تعين الزراعة أو الاعارة دون ما سواهما ، بدليل صحة الكراء عند الفقهاء ، وبدليل ما كان عليه العمل في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده . فقد روى مسلم عن ابن عمر عن الرسول صلى الله عليه وسلم : " أنه دفع إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعتملوها من أموالهم ولرسول الله صلى الله عليه وسلم شطر ثمرها " (٣) وفي الصحيح أيضاً عن حنظلة بن قيس الأنصاري قال : " سألت رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق ، فقال : لا بأس به ، إنما كان الناس يؤاجرون على عهد النبي صلى الله عليه وسلم على المازنات وأقبال الجداول -

(١) الاجماع : ١٢٧ .

(٢) فتح الباري : ٢٥/٥ .

(٣) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٢٣٢/١٠ .

وأشياء من الزرع ، فيهلك هذا ويسلم هذا ، ويسلم هذا ويهلك هذا ، فلم يكن للناس كراء الا هذا ، فلذلك زجر عنه ، فأما شيء معلوم مضمون فلا بأس به " (١)

قال النووي : " ومعنى هذه الألفاظ أنهم كانوا يدفعون الأرض الى من يزرعها ببذر من عنده على أن يكون لمالك الأرض ما ينبت على المازيات وأقبال الجداول أو هذه القطعة ، والباقي للعامل فهو من ذلك لما فيه من الغرر ، فربما هلك هذا دون ذاك وعكسه " (٢)

وقد أورد البخاري على صحة المزارعة ما رواه قيس بن مسلم عن أبي جعفر قال : " ما بالمدينة أهل بيت هجرة الا يزرعون على الثلث أو الربع وزارع على وسعد بن مالك وعبد الله بن مسعود ، وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة ، وأل أبي بكر وآل عمر وآل علي وابن سيرين وعامل عمر الناس ، على ان جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر ، وان جاءوا بالبذر فلهم . . . كذا . . . " (٣)

وقد استدل ابن القيم على صحة المزارعة بمعاملة الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل خيبر ، وقال : " وهذا أمر صحيح مشهور ، قد عمل به رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات ، ثم خلفاؤه الراشدون من بعده حتى ماتوا ، ثم أهلوه من بعدهم ، ولم يبق أهل بيت بالمدينة حتى عملوا به ، وعمل به أزواج النبي صلى الله عليه وسلم من بعده .

ومثل هذا يستحيل أن يكون منسوخا ، لاستمرار العمل به من النبي صلى الله عليه وسلم الى أن قبضه الله ، وكذلك استمرار عمل خلفائه

(١) صحيح مسلم مع شرح النووي : ٢٠٦ / ١٠ . والمأذيات : لفظة معربة تعني مسایل المياه ، وأقبال الجداول : أى أولئها ورؤوسها .

(٢) شرح صحيح مسلم : ١٩٨ / ١٠ .

(٣) صحيح البخاري مع شرحه فتح البخاري ١٠ / ٥ . وأبو جعفر هو : محمد ابن علي بن الحسين الباقر .

الراشدين به ، فنسخ هذا من أمحل المحال " (١)

وهذا كله يدل على بطلان القول بأن على مالك الأرض أن يزرعها بنفسه أو يمنحها لغيره بدون مقابل ، ولا شيء غير ذلك ، بل الصحيح هو إباحة كراء الأرض أو المساواة أو المزارعة بشروطها الشرعية ، وهذا هو الذى يؤيده العقل وتدل عليه المصلحة ، فإن الأرض قد يملكها من لا يستطيع زراعتها كالعاجز عن العمل والشيخ الكبير والطفل الصغير والمرأة ونحو ذلك ، فهل يقال ان على هؤلاء أن يزرعوا أرضهم بأنفسهم والا وجب عليهم أن يمنحوها لغيرهم دون مقابل ، وهم فى حاجة اليها ؟

ومما يدل على بطلان قولهم أيضا ما ورد فى نص الحديث نفسه وهو قوله صلى الله عليه وسلم : " فان أبى فليمسك أرضه " فهذا طريق ثالث غير الزراعة والاعارة ، وهو جائز بنص الحديث ، فكيف يقال اذا أن الحديث يدل على وجوب أن يمنح صاحب الأرض أرضه التى لا يستطيع زراعتها لغيره دون مقابل ، وأن النص لا يحتمل غير هذا المعنى الواضح ، الذى لا يقبل تأويلا أو تفسيراً آخر ؟ .

فان تبين هذا وعلم منه بطلان هذا الاستدلال ، فلا بأس أن يقال فى بيان معنى هذا الحديث أن الفقهاء قد حملوا الأمر بالمنع فيه على سبيل الندب ، كما جاء فى منتقى الأخبار عند ذكر هذا الحديث : " وبالإجماع تجوز الإجارة ، ولا تجب الاعارة ، فعلم أنه أراد الندب (٢) قال الشوكانى فى شرحه : " استندل المصنف - رحمه الله - بهذا على ما ذكره من الندب ، لأن العارية اذا لم تكن واجبة بالإجماع ، من غير

(١) تهذيب سنن أبى داود ، وإيضاح مشكلاته : ٥٨ / ٥ . وأنظر : للاستدلال على صحة المزارعة : ابن قدامة ، المغنى : ٥٨٣ / ٥ وما بعدها . ابن عبد البر ، التمهيد : ٣٦ / ٣ وما بعدها .

(٢) مجد الدين ابن تيمية ، منتقى الأخبار مع شرحه نيل الأوطار : ٣١٤ / ٥ .

فرق بين المزارعة وغيرها ، لم يجب أن يزرع أرضه بنفسه أو يعيرها أو يعطلها ، بل يجوز له أمر رابع وهو الاجارة ، لأنها جائزة بالاجماع والعارية لا تجب بالاجماع ، فلا تجب عليه ، وإذا انتفى الوجوب بقى النذب " (١)

(٦) ومن أدلتهم على جواز التأميم مشروعية الوقف فى الاسلام ، وقد عبر الدكتور مصطفى السباعى عن هذا الدليل بقوله : " والوقف كما عرفه الفقهاء هو : " اخراج العين الموقوفة من ملك صاحبها الى ملك الله ، أى أن تكون غير مملوكة ، لا بل تكون منفعتها مخصصة للموقوف عليهم " وهذا هو التأميم " (٢)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأنه لا يوجد أدنى مشابهة بين الوقف فى الشرع وبين التأميم ، فان الوقف يتم بفعل الواقف نفسه وبارادته واختياره ، ومن حقه أن يوقف أو لا يوقف ، دون أن يكون لأحد عليه حق الجبر والالزام ، وهذا كله بخلاف التأميم الذى يتم بواسطة الدولة وجبرا عن المالك وبدون رضاه . (٣)

(٧) ومن أدلتهم أن الاحتكار منهى عنه فى الشرع ، وأن القاضى يجبر المحتكر على بيع ما زاد عن قوته وقوت عياله ان امتنع عن البيع ، ويأمره ببيعه بسعر معقول ، فان أبى صح أن ينزع منه المال المحتكر ويبيعه عليه بسعر معتدل ، قالوا : " فاذا اقتضت مصلحة المجتمع اليوم انتزاع ملكية الأرض من أصحابها ، جاز ذلك كما جاز فى الاحتكار " (٤)

(١) نيل الأوطار : ٣١٦/٥ .

(٢) اشتراكية الاسلام : ١٠١ .

(٣) محمد الحامد ، نظرات فى كتاب اشتراكية الاسلام : ٤٩ . د . عبد السلام العبادى : الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢/٣٧٥ . د . محمد بلتاجى الملكية الفردية : ١٣٦ .

(٤) د . مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ١٠٢ .

ويصح أن يقال أن الاستدلال بحرمة الاحتكار في الشرع وصحة اجبار المحتكر على البيع ، على جواز تأميم الأرض يمتنع لأمر :

أحدها : وجود الفرق بين المحتكر وبين مالك الأرض ، فإن المستحكر ظالم جائر عمد إلى حجز السلعة التي يحتاج إليها الناس ، وتحكم في عرضها وسعرها بما يؤدي إلى إلحاق الضرر بالناس ، وهذا بخلاف مالك الأرض فقد ملكها بطريق الشرع ، وليس في الشرع النهي عن ملك الأرض ، فهو لم يرتكب أثماً يستحق العقوبة عليه (١) .

أما القول بأن المصلحة تقتضي نزع ملكية الأرض ، فهذا استدلال - بدليل المصلحة لا بدليل الاحتكار ، وسيأتي الحديث عن دليل المصلحة فيما بعد .

الثاني : أن التأميم يختلف عن بيع السلعة المحتكرة جبراً عن صاحبها ذلك أن التأميم يعني نزع ملكية الأرض الفردية وتحويلها إلى ملكية الدولة ، بخلاف البيع على المحتكر ، فإنه ليس فيه نزاعاً للملكية أو تحويلها إلى ملك عام ، وإنما الذي فيه أن المحتكر يؤمر ببيع السلعة المحتكرة بنفسه بسعر لا احتكار فيه ، والثمن في هذه الحالة من حق مالك السلعة ، وهذا هو معنى قول الفقهاء أن الحاكم يأمر المحتكر بالبيع كما يبيع الناس . (٢) أي بالسعر الذي يبيع به الناس .

فليس في هذا تأميم فإن امتنع عن البيع باع الحاكم السلعة بثمن المثل ، وثمن السلعة يرد إليه أيضاً ، ولا تصح مصادرته أو مصادرة السلعة فليس في مسألة الاحتكار إذا تأميم وإنما هو اجبار على البيع وتسعير . (٣)

(١) محمد الحامد ، نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام : ٥٦ .

(٢) البهوتي ، كشف القناع : ١٨٨/٣ ، الفتاوى الهندية : ٢١٤/٣ .

(٣) انظر تفصيل هذه المسألة في مبحث التسعير ص (٤٥٨)

الثالث : ان الاحتكار حالة فردية - تعالج اذا وجدت بالطرق التي ذكرها الفقهاء ، أما التأمين - كما عرف في الوقت الحاضر - فانه نظام عام يهدف الى مطاردة الملكيات الكبيرة كالأراضي ونحوها من وسائل الانتاج ، وتحويلها الى ملكية عامة ، وهو أمر لا علاقة له بالاحتكار وطرق معالجته في الشرع .

(٨) واستدلوا بمقاسمة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لبعض ولاته وأخذه نصف أموالهم ، كأبي هريرة وعمرو بن العاص وسعد بن أبي وقاص - رضي الله عنهم - فقالوا : " وهذا انتزاع للمال حين اقتضت الصلحة " (١)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن مقاسمة عمر لبعض ولاته لا تصلح دليلاً على صحة التأمين ، لأنه إنما قاسمهم أموالهم التي اكتسبوها زمن الولاية ، ولم يكن اكتسابهم لها بمجرد أعمالهم ، وإنما كان للولاية دخل في اكتسابها ، وكأن عمر - رضي الله عنه - قدر هذه الأموال بالنصف فأخذه ، وهذا ليس تأميناً ، وإنما هو إعادة للحقوق وقد أشار الامام الغزالي الى أن عمر إنما شاطر ولاته أموالهم ، لأنها اختلطت بالأموال المستفادة من الولاية ، فقال : " فان قيل : روى أن عمر - رضي الله عنه - شاطر خالد بن الوليد على ماله ، حتى أخذ رسوله فردة نعله وشطر عمامته . قلنا : المظنون بعمر - رضي الله عنه - أنه لم يبدع العقاب بأخذ المال على خلاف المألوف من الشرع ، وإنما ذلك لعلمه باختلاط ماله بالأموال المستفادة من الولاية ، واحاطته بتوسعة فيه ، ولقد كان عمر يراقب الولاية بعين كالثة ساهرة ، فلعله ضمن الأمر

(١) د / مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٣ ، على الخفيف ، الملكية الفردية وتحديدها في الاسلام ، بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ١ / ٤٤ ، ٤٥ .

فرأى شطر ماله من فوائد الولاية وثمراتها ، فيكون ذلك كلاسترجاع للحق بالرد الى نصابه " (١)

وذكر ابن تيمية أن محاباة الرعية للولاة نوع من الهدية الممنوعة فقال :
" وكذلك محاباة الولاة في المعاملة من المبايعة والمؤاجرة والمضاربة
والمساقاة والمزارعة ونحو ذلك ، من نوع الهدية ، ولهذا شاطر عمر بن
الخطاب - رضى الله عنه - من عماله من كان له فضل ودين لا يتهم
بخيانتة ، وانما شاطرهم لما كانوا خصوا به لأجل الولاية من
محاباة وغيرها " (٢)

ومما يؤيد هذا التأويل أن عمر - رضى الله عنه - لم يشاطر كل
ولاته أموالهم ، وانما شاطر بعضهم ، ممن تبين له أنه استفاد
مالا بسبب ولايته ، فلو كانت المسألة تأميما لما خص به بعض الولاة
ثم ان هؤلاء الولاة كأبى هريرة وغيره قد اكتسبوا أموالا كثيرة بجهدهم
وعملهم بعد تركهم للولاية ، دون أن يتعرض لهم عمر - رضى الله عنه -
بمصادرة أو مقاسمة .

وأیضا فان عمر - رضى الله عنه - اقتصر في مشاطرته هذه على بعض
ولاته دون أن يشاطر أو يؤمم أموال بقية الناس ، والأغنياء منهم
بالذات كعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله
فلو كانت المشاطرة مجرد تأميم تم لأجل المصلحة ، لكانت مشاطرة هؤلاء
الأغنياء أولى من مشاطرة بعض الولاة .

وعليه فانه لا دلالة في هذه المشاطرة على حكم التأميم ، وانما
تقتصر دلالتها على صحة نزع الأموال المكتسبة من طريق غير
مشروع ، أو كما يقول الدكتور العبادى : " فهذا الدليل يصلح لقانون
من أين لك هذا ؟ الذى يقوم على التحقيق فى أصل الملكيات ، لمنع

(١) شفاء الغليل : ٢٤٤ .

(٢) السياسة الشرعية : ٤٢ ، ٤٣ .

قيامها من طرق غير مشروعة ، ويصلح دليلا أيضا لمصادرة كل ملكية يثبت أن أصلها غير مشروع " (١)

وفى تبصرة الحكام نقلا عن ابن حبيب : " ان للامام أن يأخذ من قضاته وعماله ما وجد فى أيديهم زائدا على ما ارتزقوه من بيت المال وأنه يحصى ما عند القاضى حين ولايته ، ويأخذ منه ما اكتسبه زائدا على رزقه . . . " (٢) وهذا فى حالة تأكد الحاكم من عدم وجود مصدر للرق آخر مشروع ، وأن المال الزائد يتعين حصوله من طريق غير مشروع .

(٩) واستدوا أيضا بما روى عن عمر بن الخطاب -رضى الله عنه - من أنه استرد من بلال بن الحارث المزنى بقية الأرض التى أقطعه اياها رسول الله صلى الله عليه وسلم وعجز عن عمارتها ، فقد أخذ عمر -رضى الله عنه - ما عجز عن عمارته وقسمه بين المسلمين . (٣)
قالوا : " وفى رأينا أن أخذ عمر -رضى الله عنه - لهذه الأرض وتقسيمها بين المسلمين يكون أساسا متينا للتأميم بمعناه الحديث المعاصر " (٤)

ويصح أن يقال فى الرد على هذا الاستدلال ما قد قيل سابقا (٥) من أن هذا الأثر انما ورد فى شأن الأرض الموات التى يقطعها الامام أو التى يقوم الأفراد باحتجارها بقصد احيائها ، فانه لا حق لهم فيها مالم يحيوها ، فانها انما منحت لهم بقصد الاحياء ، فان لم يحيوها صح للامام حينئذ استرجاعها منهم ، كما فعل عمر -رضى الله عنه -

(١) الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٣٨١ / ٢ .

(٢) ابن فرحون ، تبصرة الحكام : ٢١٧ / ٢ .

(٣) انظر تخريج هذا الأثر فيما تقدم عند الحديث عن حكم توظيف الأموال واستثمارها . ص (٥٨٧)

(٤) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض فى الاسلام : ٢٩٨ .

(٥) أنظر ص (٥٨٦)

وفى المغنى : " فان طالت المدة عليه فينبغى أن يقول له السلطان : اما أن تحييه أو تتركه ليحييه غيرك ، لأنه ضيق على الناس فى حق مشترك بينهم ، فلم يمكن من ذلك . . . " (١) فاذا أحيا الشخص هذه الأرض فانه يملكها ، ولا يصح نزعها منه حينئذ ، كما قال صلى الله عليه وسلم : " من أحيا أرضا ميتة فهي له " (٢)

وأیضا فان هذا الأثر لا علاقة له بالأرض المملوكة من طرق أخرى غير الاحياء ، كالارث أو الشراء أو الهبة أو نحو ذلك ، فان هذه الأرض لا يصح أن تنزع من أيدى أصحابها ، حتى ان عطلوها فانه لا يصح لغيرهم أن يحييها ويملكها ، مادام أن أصحابها معروفون وقد قال ابن قدامة عن ذكر الأرض المملوكة بشراء أو عطية : " فهذا لا يملك بالاحياء ، بغير خلاف ، وقال ابن عبد البر : أجمع العلماء على أن ما عرف بملك مالك غير منقطع ، أنه لا يجوز احياؤه لأحد غير أربابه " (٣)

وبالتالى فانه لا دلالة فى هذا الأثر على صحة التأميم ، لأن التأميم انما يرد على الأرض أو الأموال المملوكة ملكا تاما ، لا الأرض المملوكة المعطلة ، واذا تبين الفرق بطل الاستدلال .

(١٠) ومن أدلتهم على صحة التأميم أنه يصح شرعا أن تنزع الدولة جزءا من أموال الأغنياء لمصلحة المجتمع ، وذلك فى حالة الطوارئ وحصول تهديد لأمن البلد ، فيصح حينئذ أن تنزع الدولة من أموال الأغنياء ما يكفى لدفع الخطر ، حتى تأمن الأمة على أرواحها وأموالها ، وكذلك فى حالة عدم كفاية أموال الزكاة ونحوها من النفقات الشرعية لحاجة الفقراء ، فتأخذ الدولة من أموال الأغنياء ما يكفى

(١) ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ١٥٤/٦ .

(٢) سنن الترمذى مع شرح ابن العربى : ١٤٦/٦ .

(٣) ابن قدامة ، المغنى : ١٤٨/٦ .

لسد هذه الحاجة .

قالوا : " وفي هذا ما يرشد الى جواز انتزاع الملكية بطريق التأمين لمصلحة المجتمع أيضا " (١)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأن هذه الحالات المذكورة تدبيرات مؤقتة دعت اليها الضرورة كالدفاع عن بلاد المسلمين وعقيدتهم وأرواحهم وأموالهم ، ونحو ضمان حاجة الفقراء . وهي حالات أتى بها الشرع وأقرها واشترط لها شروطا معينة ، من أهمها ألا يكون في بيت مال المسلمين ما يكفي لسداد هذه الحاجات (٢) وليس لنظام التأمين المعروف في الوقت الحاضر أى علاقة بهذا النوع من الضرائب الشرعية المحدودة المشروطة (٣) ، فهو ليس اجراء مؤقتا دعت اليه الضرورة ثم يزول بزوالها ، ولا يهدف في المقام الأول الى سد ضرورات الأفراد أو الدفاع عن أمنهم وأرواحهم وأموالهم ، بل هو على خلاف هذا ، تعدد على أمن الأفراد وأموالهم .

فان قيل هذه الحالات صحت لما فيها من تحقيق مصلحة المجتمع ، فيصح التأمين للمصلحة أيضا .
أجيب بأن هذا استدلال بدليل المصلحة ، وسيأتى الحديث عن دليل المصلحة فيما بعد .

(١١) ومن أدلتهم أنه قد ورد في الشرع عدة أمثلة تدل على صحة نزع الملكية من غير رضا صاحبها ، وأن النصوص الدالة على احترام الملكية الفردية ليست على إطلاقها باجماع الفقهاء ، فمن أمثلة نزع الملكية في الشرع مسألة الحمى ، وبيع السلعة المحتكرة ان أبى المحتكر ان يبيعها

(١) د . مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٣ .
(٢) انظر تفصيل هذه الشروط في مبحث الضرائب في الاسلام ص (٩٩)
(٣) محمد الحامد ، نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام : ٨٣ ، ٨٤ . العبادي الملكية في الشريعة الاسلامية : ٣٨٢ / ٢ .

وبيع القاضى أموال المدين لسداد دين الفرءاء ، وأخذ الشريك الجزء المبيع من عقار مشترك بحق الشفعة ، والتملك للمنفعة العامة كبناء مسجد أو شق طريق ، ففى كل هذه الحالات نزع للملكية من غير رضا صاحبها ، وقد صح شرعا ، فكذلك التأميم . (١)

وللاجابة على هذا الاستدلال يمكن القول بأنه قد تقدم فى شأن الحمى والاحتكار ما يكفى لرد الاستدلال بهما على صحة التأميم (٢) أما بالنسبة لحق الشفعة ، فانه لا دلالة فيه على صحة التأميم فهو أولا حالة فردية ، يثبت فيه الحق لمصلحة الشريك وحده بخلاف التأميم فانه نظام عام ، لا ينظر فى الحالات الفردية ولا يهدف الى تحقيق مصلحة فرد معين ، فلا يصح أن يقاس على الشفعة . وأيضاً فانه ليس فى الشفعة نزع للملكية كامل من كل الوجوه ، فان البائع مثلا من حقه ابتداء ألا يبيع ، فان باع - باختياره - فمن حقه أن يحدد الثمن الذى يريد ويقبضه كاملا ، سواء من المشتري الجديد أو من الشريك ، أما بالنسبة للمشتري فانه قادر على شراء عقار لا شفعة فيه ، ويمنع من تملك عقار مشترك فى حالة رغبة الشريك فى تملك هذا العقار ، رفعا لضرر الشراكة .

وأيضاً لا يصح قياس التأميم على الشفعة لاختلاف أهدافهما ومقاصدهما ، فان نظام الشفعة الشرعى يهدف الى احترام الملكية الشخصية ودفع الضرر عن المالك - أى الشريك - وتمكينه من الانتفاع بملكه على أحسن الوجوه (٣) ، أما المشتري فانه لم يملك بعد ، ومن حقه

(١) د . مصطفى السباعى ، اشتراكية الاسلام : ١٠٤ .

(٢) انظر الدليل الثالث والسابع من أدلة القائلين بجواز التأميم .

(٣) الشيخ محمد على السائس ، ملكية الأفراد للأرض ومنافعها فى الاسلام بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام : ١٣٥/١ .

أن يملك حيث لا ضرر على غيره . وهذا بخلاف التأمين الذى يهدف الى محاربة الملكية الفردية والقضاء عليها .
وأخيرا فان الشفعة تختلف عن التأمين من حيث أن الشفعة تساعد على قيام الملكيات الكبيرة وتؤيدها ، فهى تبيح أن يملك الشريك جزءا مال الشراكة المشفوع فيه ويضيفه الى ملكيته ، وقد يكون هذا الجزء شيئا كثيرا ، فاذا صح تملكه لهذا الجزء كان فى هذا مخالفة لأهداف التأمين ، حيث يهدف الى مطاردة الملكيات الكبيرة ، فكيف يستدل بحق الشفعة على حكم التأمين اذا ؟

أما بالنسبة للاستدلال بالتملك الجبرى للمنفعة العامة كتوسعة مسجد مثلا ، فان هذه الحالات وان صح فيها أن تنزع الملكية الفردية للمصلحة العامة ، الا أنه لا يصح قياس التأمين عليها ، لأنها أيضا حالات فردية مستثناة تثبت عند الضرورة ويكون الحكم بقدرها ، كتوسيع مسجد معين ، أو شق طريق معين فى بلد معين ، وليست هذه الحالات نظاما عاما يهدف الى تعميم هذا النزع وتحويل ملكيات فردية معينة الى ملكية عامة ، كما هو حال التأمين ، فلا يصح أن يقاس التأمين عليها . ووجود الفرق بين التأمين بمعناه المعروف فى الوقت الحاضر وبين نزع الملكيات للمنفعة العامة ، أمر متفق عليه ومعترف به فى الأنظمة والقوانين الحديثة فلا يصح الخلط بينهما ، وقد أشار بعض المنجيزين للتأمين الى وجود هذا الفرق ^{بقوله} : " ولا شك أن هناك عاملا مشتركا بين التأمين ونزع الملكية للمنفعة العامة ، هو أن الأساس فىهما واحد ، وهو حرمان صاحب المال من ملكه لتحقيق مصلحة عامة ، أى بتغليب المصلحة العامة على المصالح الفردية ، الا أن الفارق الاقتصادى لا يزال قائما بين التأمين الذى يقع على وسائل الانتاج المنقول منها والعقار ، بينما نزع الملكية للمنفعة العامة لا يهدف أبدا الى الانتاج ، وانما الى الخدمة العامة كتوسيع المسجد الحرام بواسطة الخليفين قديما ، وتوسيع الشوارع

والطرق وشققها ، وبناء المدارس والمستشفيات وما أشبه هذه ^(١) .
وإذا ثبت وجود الفرق بينهما من حيث الطبيعة والأهداف لم يصح
القياس .

أما قوله أنه يوجد عامل مشترك بينهما هو تغليب المصلحة العامة
فلا شك أن نزع الملكية للمنفعة العامة إنما صح تغليباً لهذه
المنفعة على المنفعة الفردية ، أما التأمين فسيأتى الحديث
عن المصلحة فيه عند ذكر دليل المصلحة .

أما بالنسبة لبيع القاضى أموال المدين لسداد دينه ، فما أبعد
عن التأمين ، وكل ما فيه أنه استيفاء لحق ثبت ووجب استيفاؤه شرعاً ^(٢)
فهو فى ذلك مثل استيفاء الحدود والقصاص ونحو ذلك ، وهل فى
أخذ الحقوق ممن تثبت عليهم وإعادتها لأصحابها - سواء أكان
ذلك بالجبر أم برضاهم - تأمين أو ما يشبه التأمين ؟ وهل يصح
أن يقال أنه قد ثبت شرعاً للدولة أو للمجتمع حق فى أموال الأفراد
وممتلكاتهم ، وأن الأفراد ممنعون عن أدائه ، ومن حق الدولة
أو نظام القضاء فيها أن يتدخل لاستعادة هذا الحق ؟

(١٢) ومن أدلتهم على جواز التأمين ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم

فى أرض خيبر ، إذ لم يقسمها بين الغانمين ،
وفى هذا يقول محمود أبو السعود : " ان حادثة معاملة خيبر دليل
قطعى عندنا على أن من حق الدولة أن تمتلك الأرض وأن تستثمرها
بما تراه الأفضل ، ذلك أن هذه الأرض بالذات لم تكن ملكاً شخصياً

(١) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض فى الإسلام : ٢٩٤ . وانظر :

العبادى ، الملكية فى الشريعة الإسلامية : ٣٣٥ / ٢ . وفيه " ونزع
الملكية للمنفعة العامة غالباً ما ينصب على ملكية عقارية يتطلب النفع
العام نزع ملكيتها ، أما التأمين فإنه يتناول مختلف أنواع المشروعات
الاقتصادية من أجل أهداف اقتصادية واجتماعية متعددة " .

(٢) محمد الحامد ، نظرات فى كتاب اشتراكية الإسلام : ٨٨ .

للنبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما آلت الى الدولة الاسلامية بحقوق
الفتح وقد رأى رئيس الدولة أن تظل الأرض ملكا لها
وأن يستغلها يهود خيبر في مقابل أن يدفعوا شطرا ما يخرج منها
فنظرية التأميم قد تقررت بهذه السابقة ، ولا محل لنقد هذا
الرأى بالقول ان هذه الأرض لم تكن أصلا ملكا للمسلمين انتزعتها
الدولة لتستغلها من دونهم ، إذ المعروف أن القاعدة العامة كانت
تقسيم الفىء ، وأن الفىء حق لهم ، فاحتفاظ به للدولة دون
تقسيم على مستحقيه تخويل للدولة بلا شك فى أن تضع يدها
على حقوق رعاياها ، متى ارتأت فى ذلك مصلحة تقتضيها سعادة
المجموع ، والملكية لا تعد وأن تكون حقا من الحقوق الفردية
التي لا يمكن أن تصان فى مجتمع متمدين مالم تحمها وتقرها الدولة
فصح إذن أن للدولة حق تأميم الملكيات الفردية بشرطه " (١)
ونحو أرض خيبر الأراضى المفتوحة فى زمن عمر بن الخطاب - رضى الله
عنه - ، فإنه لم يقسمها بين الغانمين ، وعدم قسمته لها دليل على
تأميمه لها . . (٢)

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بأنه ليس فى فعل الرسول
صلى الله عليه وسلم فى أرض خيبر ، ولا فى فعل عمر بن الخطاب
- رضى الله عنه - فى أراضى العراق والشام ونحوهما ما يدل على
 صحة التأميم ، وذلك لأن الرأى من مذاهب الفقهاء أن الأراضى
التي تفتح عنوة لا تدخل فى مسمى الغنائم التي يجب قسمتها بين
المسلمين ، بل ان الامام فيها مخير لفعل ما يراه المصلحة ، من
قسمتها بين الغانمين ، أو وقفها على جماعة المسلمين . وعليه

(١) خطوط رئيسية فى الاقتصاد الاسلامى : ٩٢ ، ٩١ .

(٢) د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأرض فى الاسلام : ٢٩٠ .

فانه ليس في فعل الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا في فعل عمر ابن الخطاب - رضى الله عنه - تدخل أو تأميم لملكية أحد وانما هو استعمال للحق الشرعى الثابت لهم ابتداءً في اختيار ما هو الأصل للمسلمين . (١)

والواقع أن الفقهاء اختلفوا في حكم تقسيم الأرض المفتوحة جبرا بين الغانمين ، الا أنه ليس في اختلافهم أى دلالة على صحة التأميم ، فقد كان اختلافهم على النحو التالى : (٢)

أ (ذهب مالك في المشهور الى القول بأن الامام يوقف الأرض المفتوحة لمصالح المسلمين بمجرد الظهور عليها ، ولا يقسمها بين الغانمين . (٣)

ب (وذهب الحنابلة في أظهر الروايات الى القول بأن الامام مخير بين قسمتها بين الغانمين أو وقفها على المسلمين ، ويلزمه أن يختار ما فيه المصلحة . (٤)

ج (وذهب الحنفية الى القول بتخيير الامام بين قسمتها أو ترك أهلها عليها وفرض الخراج على الأرض ، أو يجلبهم عنها ويأتى بقوم آخرين يضرب عليهم الخراج ان كانوا غير مسلمين أو العشران كانوا مسلمين (٥)

د (وذهب الشافعية الى القول بوجوب قسمة الأرض المفتوحة بين الغانمين ، مثلها في ذلك مثل الأموال المنقولة ، الا أن يطيبوا

-
- (١) د . العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٣٨٣/٢ ، ٣٨٤ .
 (٢) أنظر تفصيل المذاهب وأدلتها والترجيح بينها عند : الجصاص ، أحكام القرآن : ٣/٤٣٠ وما بعدها ، ابن القيم ، زاد المعاد : ٣/٤٣٢ وما بعدها ، الشوكانى ، نيل الأوطار : ٨/١٧ ، ١٨ ، العبادى ، الملكية فى الشريعة الاسلامية : ٢٧٧/١ وما بعدها .
 (٣) الباجى ، المنتقى : ٣/٢٢٣ . حاشية الدسوقي : ٢/١٨٩ .
 (٤) أبو يعلى ، الأحكام السلطانية : ١٤٦ ، البهوتى كشف القناع : ٣/٩٤ .
 (٥) أبو يوسف ، الخراج : ٢٨ . حاشية ابن عابدين : ٤/١٣٨ .

نفسا بتركها فتوقف على مصالح المسلمين . (١) .

وقد رجح ابن القيم بأن الأرض لا تجب قسمتها بل الامام فيها مخير بين القسمة والوقف ، فقال للرد على من قال ان الأرض داخلة في الغنائم التي تجب قسمتها . " وجمهور الصحابة والأئمة بعدهم على خلاف ذلك ، وأن الأرض ليست داخلة في الغنائم التي تجب قسمتها ، وهذه كانت سيرة الخلفاء الراشدين ، فان بلالا وأصحابه لما طلبوا من عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أن يقسم بينهم الأرض التي افتتحوها عنوة فقال عمر : هذا غير العال ، ولكنى أحبسه فيئاً يجرى عليكم وعلى المسلمين . . . ثم وافق سائر الصحابة — رضى الله عنهم — عمر - رضى الله عنه - على ذلك ، وكذلك جرى فى فتوح مصر والعراق وأرض فارس وسائر البلاد التي فتحت عنوة لم يقسم منها الخلفاء الراشدون قرية واحدة " (٢) وهو أيضاً اختيار الامام أبى عبيد اذ قال : " وليس الأمر عندى الا على ما قال سفيان : ان الامام يتخير فى العنوة بالنظر للمسلمين والحيطة عليهم ، بين أن يجعلها غنيمة أو فيئاً ، ومما يبين ذلك أن عمر نفسه يحدث أن النبى صلى الله عليه وسلم قسم خيبر (٣) . .

ثم يقول مع هذا : " ولولا آخر الناس لفعلت ذلك (٤) فقد بين لك هذا أن هذين الحكمين جميعاً اليه ، ولولا ذلك لما تعدى

(١) الماوردى ، الأحكام السلطانية : ١٣٧ . ابن حجر ، فتح البارى : ٢٢٥/٦ الهيثمى ، تحفة المحتاج : ٢٦١/٩ .

(٢) زاد المعاد : ٤٣٢/٣ .

(٣) قد قسم الرسول صلى الله عليه وسلم نصف خيبر ، أما النصف الآخر فقد جعله للنواب والحاجات العامة ، كما روى أبو داود عن سهل بن أبى حثمة قال : " قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر نصفين : نصفاً لحوائجه وحاجاته ونصفاً بين المسلمين . . . الحديث . المنذرى ، مختصر سنن أبى داود : ٢٣٧/٤ .

(٤) رواه البخارى بلفظ : " لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية الا قسمتها بين

سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غيرها وهو يعرفها " (١)

فتبين من الايجاز المتقدم لآراء الفقهاء فى شأن قسمة الأرض المفتوحة أو ترك قسمتها ، أنه ليس فيها جميعاً أى دلالة على حكم التأميم وبيان جوازه ، وأبعدها عن هذه الدلالة المشهور من مذهب المالكية ، الدال على أن الأرض توقف بمجرد فتحها ولا تقسم بين الغانمين ، أما مذهب الحنابلة والحنفية الدال على التخيير بين القسمة وما عداها ، فهو يدل على أن ترك القسمة حقيق للامام ، وليس فيه افتئات على حق الغانمين ، لأن هذا الحق لا يثبت الا باثبات الامام ان رأى المصلحة فيه ، والا فانه لا حق لهم فى تملك الأرض المفتوحة ، وعليه فان فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - ليس تأميمياً لملكية ثابتة كما زعموا .

أما مذهب الشافعية فانه وان دل على أن الأرض المفتوحة تجب قسمتها بين الفاتحين ، الا أنهم لم يحملوا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل عمر - رضى الله عنه - على أنه تأميم أو مصادرة لأرض مملوكة ، وانما قالوا : انه لا يصح ترك القسمة الا بعد رضا الغانمين بذلك ، فان لم يرضوا وجبت قسمتها ، وقالوا ان عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - استطاب نفوس الغانمين لأرض السواد حتى رضوا بترك القسمة ، وقالوا عن أرض خيبر انها لم توقف جميعها وانما وقف نصفها وقسم نصفها بين الغانمين ، وتأول الخطابي ترك الرسول صلى الله عليه وسلم نصف أرض خيبر دون قسمة بقوله : " ان خيبر كانت لها قرى وضياح خارجة عنها منها : الوطيحة والكتيبة والشق ، والغلطة ، والسلالم ، وغيرها من الأسماء ، فكان بعضها

= أهلها كما قسم النبي صلى الله عليه وسلم خيبر " الصحيح مع شرح فتح

البارى : ٢٢٤/٦ .

(١) الأموال : ٨٠ .

مفتوحا ، وهو ما غلب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان سبيلها القسم ، وكان بعضها فيئا لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب ، فكان خاصا لرسول الله صلى الله عليه وسلم يضعه حيث أراه الله لحاجته ونوائيه ومصالح المسلمين ، فنظروا الى مبلغ ذلك كله ، فاستوت القسمة فيها على النصف والنصف " (١)

الا أن الجمهور لم يحتاجوا الى هذا التأويل ، لأن فعل القسمة أو تركها من حق الامام ابتداء بحسب ما يراه من المصلحة وسواء قلنا ان مذهب الشافعية هذا راجح أو مرجوح فانه ليس فيه ما يدل على صحة التأميم ، اذ ليس فيه صحة نزع الملكية جبرا عن صاحبها كما في التأميم ، ولكن برضاه واختياره ، فان لم يرض حرم النزع ووجبت القسمة ، ولم نجد أحدا ممن أباح تأميم الأرض يقول ان التأميم يمتنع حين لا ترضى نفوس المالكين به .

(١٣) وأخيرا استدلوا على جواز التأميم بما فيه من مصلحة للمجتمع فان الشريعة تسعى الى تحقيق العدل ومحاربة الظلم ، وتعمل على تحقيق مصلحة المجتمع : " فاذا كانت ملكية الأفراد تؤدي الى ظلم الشعب أو فئة منه ، كان من المصلحة انتزاع هذه الملكية أو تحديد ها ، وكان الأخذ بذلك " استصلاحا " تفعله الدولة من قبيل " السياسة الشرعية " وهي حق الدولة في فعل كل ما فيه مصلحة الناس " (٢)

وبالنظر في الأدلة المتقدمة نجد أن كثيرا منها يشير الى دليل الاستصلاح هذا ، وأن التأميم انما جاز لتحقيقه المصلحة العامة للمجتمع الاسلامي ، فكان لا بد من الوقوف عند هذا الدليل للتعريف بدليل المصلحة المعتبرة شرعا ، ثم بيان مقدار المصلحة المتحققة في

(١) معالم السنن : ٢٣٧/٤ .

(٢) د . مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٣ .

التأميم عند تطبيقه ، ومعرفة صحة الاعتماد على هذا الدليل
لاباحة التأميم .

وقد عرف الامام الغزالي المصلحة بقوله : " أما المصلحة فهو
عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة ، ولسنا نعنى به ذلك ، فإن
جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق ، وصالح الخلق تحصيل
مقاصد هم ، لكننا نعنى بالمصلحة : المحافظة على مقصود الشرع
ومقصود الشرع من الخلق خمسة ، وهو أن يحفظ عليهم دينهم
ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه
الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو
مفسدة ودفعها مصلحة " (١) .

فبين الغزالي - رحمه الله - في هذا التعريف أن المصلحة الشرعية
المعتبرة ليست هي جلب منفعة أو دفع مضرة في عرف الناس ،
ونظرهم ، بل المصلحة الشرعية تنحصر في جلب نفع أو رفع
ضرر مقصود للشارع ، لا مطلق نفع أو ضرر ، فقد يكون الشيء منفعة
أو مفسدة في نظر الناس ، لكنه ليس كذلك في نظر الشرع . (٢)

وقد اتفق الفقهاء والأصوليون على أن المصالح الحقيقية لا يمكن
أن تصادم النصوص الشرعية الثابتة ، وأن كل حكم ثبت بالنص فإن المصلحة
تنحصر في اتباعه ، وبالتالي فإن من المصلحة العمل بالأحكام
الشرعية الثابتة . (٣)

وبعد هذا الايجاز عن حقيقة المصلحة الشرعية يمكن
أن يقال : هل يصح الاستدلال بدليل المصلحة الشرعى على
حكم التأميم ؟ أو بعبارة أخرى ، هل في التأميم محافظة على

(١) المستصفى : ٢٨٦ ، ٢٨٧ . (٢) د . حسين حامد ، نظرية المصلحة : ٦

(٣) المصدر نفسه : ١٠٧ .

مقصود الشرع ، أى محافظة على المقاصد الخمسة التى ذكرها
الغزالي ؟ أو هل التأمين من جنس المصالح التى شهد الشرع
باعتبارها ؟ ..

للإجابة على هذا السؤال يمكن القول انه لا يصح
الاستدلال بدليل المصلحة على إباحة التأمين ، فان التأمين ليس من
جنس المصالح التى شهد الشرع باعتبارها ، وليس فيه محافظة على
مقصود الشرع ، بل الأمر خلاف ذلك ، فقد تقدم أن مقصود الشرع
هو المحافظة على الدين والنفس والعقل والنسل والمال ، والتأمين
يتعلق بالأموال ، فهل يصح أن يقال ان فى التأمين محافظة
على الأموال ؟

ظاهر التأمين أنه اغتصاب للأموال ونزع لمليكتها من أيدي
أصحابها الشرعيين من غير رضاهم . ففيه اذا مناقضة لمقصود
الشرع لا محافظة عليه ، فلا يصح الاستدلال بدليل المصلحة لهذا
الحكم ، بل يصح أن يقال ان التأمين يمتنع بدليل المصلحة
هذا ، فان كل ما يفوت هذه الأصول مفسدة - كما قال الغزالي -
ودفعه مصلحة .

وأيضاً فقد تقدم القول بأن دليل المصلحة لا يصح أن يقف فى
وجه النص الثابت ، وأنه متى ثبت الحكم بنص فان المصلحة تنحصر فى
اتباعه ، وقد تقدم عند الحديث عن مشروعية الملكية الفردية ذكر
النصوص الشرعية الدالة على إباحة الملكية الفردية ووجوب صيانتها وحرمة
الاعتداء عليها ، حتى يمكن أن يقال فى هذه المسألة انها مما علم من الدين
بالضرورة . (١) . فكيف يصح أن يقال ان المصلحة تقتضى تأمين
الملكية الفردية ؟ وهل يصح أن تعارض المصلحة هذه النصوص الشرعية
الثابتة ؟ .

(١) انظر مبحث مشروعية الملكية الفردية فى الاسلام ص ، وسيأتى مزيد لهذه
الأدلة عند ذكر أدلة المانع للتأمين ..

أما قولهم ان الملكية اذا كانت تؤدي الى ظلم الشعب أو فئة منه ، فان المصلحة تقتضى انتزاع هذه الملكية . . . فانه يجاب عنه بأنه ان كان المقصود من المصلحة هو دفع الظلم المتحقق شرعا ، فهذا لا جدال فى صحته وقبوله ، والظلم يمتنع شرعا ولا بد من دفعه ، الا أن دفع الظلم الذى تحققه الملكيات انما يكون على قدر الظلم المتحقق ، وبعد معرفة سببه ، ولا يتعين التأميم ونزع الملكية طريقا وحيدا لمنع الظلم الا اذا كان قيام الملكية نفسه فيه ظلم وحرام ، فانه يمتنع لذلك ، لكن ان كان التملك من طريق شرعى ، ثم حصل ظلم من أصحاب الملكيات ، فان الظلم يدفع بمنع سببه وعلى قدره ، لا بتأميم الملكيات .

فاذا تبين هذا وعلم منه أن التأميم ليس مصلحة شرعية لمناقضته لمقاصد الشرع ومصادمته لنصوصه ، فانه يمكن التنازل مع الخصم ويقال ، على فرض التسليم بأن التأميم لا مناقضة فيه لمقاصد الشرع ولا مصادمة في نفسه لنصوصه ، فهل فيه مصلحة حقيقية ثابتة للمجتمع الاسلامى حتى يصح القول بجوازة ؟ .

يصح أن يقال فى الاجابة على هذا السؤال انه ليس فى التأميم مصلحة حقيقية ثابتة للمجتمع الاسلامى ، ويدل على هذا أمور منها :

(أ) أن التأميم مسألة كبرى وأمر هام ، يتعلق حكمه وتتصل آثاره بأفراد كثيرين فى المجتمع ، منهم الأغنياء وأصحاب الملكيات الكبيرة ، ويعنى التأميم بالنسبة لهم ، خفض غناهم ونزع ملكياتهم ، ومنهم الفقراء ، ويعنى التأميم بالنسبة لهم ، تعميم النفع عليهم - ان صح التطبيق - ومساعدتهم على التخلص من فقرهم عن طريق جديد غير معهود ، وكذلك الدولة ، ويعنى التأميم بالنسبة لها حق نزع الملكيات ، وحق تملك وسائل الانتاج والتفرد بذلك ، - وإدارة المشاريع العامة ونحو ذلك ، وكل هذه الأمور ليست مما يخفى

من الشرع ، أو يحتاج لبيان حكمها الى اجتهاد مجتهدين واستنباط أدلة ، نظرا لآثارها الواسعة ، وعلاقتها المباشرة بتصرفات الأفراد ومعائشهم وكسبهم ، فلو كان التأميم مقصودا للشرع ، لأتى الشرع بما يدل عليه من الأدلة الثابتة التي تزيل الجدل وتقطع الخلاف ، واذ لم يأت دليل الشرع القاطع علم أن ليس في التأميم مصلحة شرعية ثابتة .

(ب) وبالإضافة الى عدم ورود دليل الشرع القاطع الدال على صحة التأميم ، فإن التطبيق لأحكام الشرع ومبادئه في المجتمع الاسلامي منذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى الوقت الحاضر ، لم يثبت أن من المصلحة اباحة التأميم ، واذ لم يكن التأميم مصلحة في عصور الاسلام المختلفة ، فما الذي جعله مصلحة الآن ؟ .

فان كان الداعي الى جعل التأميم مصلحة في الوقت الحاضر هو وجود الفقر والفقراء ، ومسئولية الدولة عن القيام بأمرهم وكفالة معيشتهم ، وقد تعين التأميم طريقا لذلك . فانه يقال للرد على هذا ، ان الفقر لم يكن أمرا جديا في الوقت الحاضر ، بل قد وجد الفقر في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده وقد كان من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ، من أهل الصفة وغيرهم من يربط الحجارة على بطنه من شدة الجوع ، كما قد وجد من الصحابة أيضا أثرياء وأصحاب ملكيات ، ومنهم من يستطيع أن يمول جيشا بكامله ، ومع هذا لم نجد الرسول صلى الله عليه وسلم يؤمم أملاكهم لسد حاجة الفقراء ، وقد كان في أملاكهم ما يكفي لسد هذه الحاجة . كما قد وجد في زمن الخلفاء الراشدين ومن بعدهم كثير من الأثرياء المتمولين ، مع استمرار وجود الفقر والفقراء ، ولم نجد أي خليفة أو حاكم مسلم يجعل من التأميم طريقا لاسعاد هؤلاء من أموال أولئك ، وأيضا فان الفقهاء

المجتهدين أمثال مالك والشافعى وأبى حنيفة وابن حنبل وغيرهم لم ينقل عن أحد منهم القول بهذا ، ولو صح التأمين علاجاً لمشاكل الفقر ، لما تردد هؤلاء المجتهدون فى القول به ، فقد كانوا أقدر منا على استخراج دليله من الشرع ، وكانوا أولى منا بالمصير اليه ، فكيف خفى عليهم دليل الاستصلاح هذا ؟ . . . وما الذى جد من أمر الفقر وحال الفقراء فى الوقت الحاضر ؟ . . . بل يمكن القول ان تقدم العلوم ، وتطور وسائل الانتاج ، بالإضافة الى قيام الحكومات بدور ملموس فى عملية التنمية ، قد ساعد فى الوقت الحاضر على تخفيف وطأة الفقر بصفة عامة .

أما ان كان الداعى لجعل التأمين مصلحة فى الوقت الحاضر هو توسع الملكيات الفردية وتضخمها بسبب تطور وسائل الانتاج ونحو ذلك ، فانه يجاب عنه بأنه قد وجد فى عصور الاسلام المختلفة ملكيات واسعة لوسائل الانتاج المتوفرة فى عصورهم ، وقد يتسع الفرق ويبعد كثيراً بين الذين يملكون والذين لا يملكون ومع هذا لم نجد من يقول بجواز تأمين هذه الملكيات بسبب توسعها ومجرد توسع الملكيات ، ووجود كثرة من الأغنياء - ان كان عن طريق مشروع - ليس حرجاً تجب محاربته والقضاء عليه . ولا يلزم من القضاء على الملكيات الكبيرة القضاء على الفقر ، ففي الوقت الحاضر وفى البلدان التى تسمح للأفراد بالتوسع فى التملك ، نجد حال الناس فيها أفضل بكثير من بلدان تساوى أهلها فى الفقر .

فاذا لم يكن فى الفقر أو توسع الملكيات الفردية ما يدعو للقول بحدوث أمر جد فى الوقت الحاضر يجعل من المصلحة القول بجواز التأمين ، فان الذى يصح أن يقال هنا ان الذى جد ليس هذا أو ذاك ، وانما جدت مبادئ ونظم تدعو الى

التأميم وتحسنه ، وتحارب الملكيات الواسعة وتطارد ها وتدعى محاربة الظلم ونصرة المظلومين ، وتطرح عدة شعارات وأقوال قد تأثر بها واستحسنها بعض المسلمين ، وزعم أنها من الاسلام وأن الشرع دل عليها بأدلة كثيرة ، بما فيها دليل المصلحة هذا ، ولكن أنسى وكيف ؟ ،

(ج) وإذا صح جدلا أن نغفل جميع الاعتبارات المتقدمة ، وأن نبحث المصلحة في التأميم من الناحية الاقتصادية منفردة ، ونستفتى أهل الاقتصاد عن مقدار المصلحة المتحققة أو المتوقعة لاقتصاد بلد ما حين تطبيقه لسياسة التأميم هذه .

لكي نقول ان في التأميم مصلحة للاقتصاد أولا مصلحة فيه لا بد من النظر في اقتصاديات البلدان التي أخذت بهذا النظام ونظروا لأنه تستحيل المقارنة بين اقتصاد بلد ما في حين تطبيقه لهذا النظام واقتصاده لو ترك هذا التطبيق ، فان المقارنة يمكن أن تكون بين البلدان المتماثلة التي أخذت بهذا النظام أولم تأخذ به .

ففي البلدان غير الاسلامية ، قد يقال هناك عدة نجاحات في بلدان أخذت بنظام تأميم وسائل الانتاج والتخطيط المركزي لكن انما يصح قياس هذا النجاح بعد مقارنته بالدول الأخرى المماثلة الآخذة بالنظام الحر والمبادرة الفردية ، حيث يصح أن يقال ان حال اقتصاد البلدان الاشتراكية ليس أفضل - ففي الغالب - من حال اقتصاد البلدان غير الاشتراكية ، فالاقتصاد الروسي مثلا يقف دون الاقتصاد الأمريكي بمراحل ، على الرغم من توفر امكانيات النجاح للاقتصاد الروسي كالثروات الطبيعية والبشرية ونحو ذلك ، وفي أوروبا مثلا حيث تتقارب بلدانها وتتشابه

نجد الفرق ظاهرة بين اقتصاديات بلدانها الشرقية الاشتراكية والغربية الحرة ، بل اننا نجد هذا الفرق واضحا فى بلد واحد انقسم على نفسه - هو ألمانيا - ، حيث يحقق الاقتصاد الألمانى الغربى الحرنجاحات باهرة ، عجز عن الوصول اليها الاقتصاد الاشتراكى لألمانيه الشرقية .

ويصح أن يقال نحو هذا فى بلدان شرق آسيا ، فاليابان مثلا تحقق نجاحا اقتصاديا هائلا فى ظل النظام الحر . كما أن نمو الاقتصاد فى الصين الوطنية وما تحققه من رفاهية للمواطن يفوق معدلاته فى الصين الشعبية ، بل ان مقاطعة صغيرة مثل هونج كونج - حققت فى ظل النظام الحر ما لم تستطع أن تحققه أى مقاطعة من مقاطعات الوطن الأم (الصين الشيوعية) فان دل هذا كله على شيء ، فانما يدل على أن ادارة الدولة للاقتصاد وتملك وسائل الانتاج ، لا يلزم منه مصلحة راجحة للاقتصاد بل يصح أن يقال ان مصلحة الاقتصاد تقتضى تنمية الحافز الذاتى وتشجيع المبادرة الفردية ، كما أثبتته واقع الحال فى البلدان الشرقية والغربية (١) .

فاذا تجاوزنا هذا الى حال البلدان الاسلامية ، وجدنا هذه النتائج تتكرر وبصورة أوضح ، فان النجاحات التى حققها الاقتصاد الاشتراكى فى البلدان غير الاسلامية - على الرغم من تدنى مستواها بالنسبة لاقتصاديات البلدان المعاملة - هذه النجاحات عجز الاقتصاد الاشتراكى عن تحقيقها فى البلدان الاسلامية ، وذلك لغرابة هذا النظام على بيئة وطبيعة

(١) انظر : د . عيسى عبده ، دراسات فى الاقتصاد السياسى : ١١٠ ، وفيه ان بعض الدراسات أثبتت أن ٨٥ ٪ من المشروعات المؤممة فى انجلترا قد أظهرت عجزا مطردا ومتراكما فى الانتاج والأرباح ما بين عام ١٩٤٦ وعام ١٩٦٠ م .

البلدان الاسلامية ، لما تتميز به من عقيدة وشريعة وتاريخ ، تجعل من هذا النظام غريبا عليها ومتعارضا معها .

فنرى أن البلدان الاسلامية التي أخذت بهذا النظام لم تحقق بسببه نجاحا تتميز به ، بل ان كثيرا منها ما زالت تعاني من آثاره السيئة ، وبدأت تتنصل منه ، وتتخلى عنه ، بعد أن أثبت التطبيق فشله . ولو كان تأميم وسائل الانتاج مصلحة للاقتصاد لرأينا نتائج هذه المصلحة تتحقق حين التطبيق ولكن كان الواقع خلاف ما زعمه الزاعمون .

وخلاصة هذا كله هي القول بأن التأميم ليس من جنس المصالح الشرعية ، لعدم مراعاته لمقاصد الشرع ولتعارضه مع نصوصه كما أنه لم يكن مصلحة شرعية حين طبقت الشريعة الاسلامية فى عصور الاسلام المختلفة ، ولم يكن أيضا مصلحة اقتصادية حين أخذت به بعض حكومات البلدان الاسلامية - دون أن تلتفت لدليل الشرع أو تراعى جانبه - ثم أصبح هذا النظام عبئا ثقيلا على اقتصادها . فكيف يصح اذا أن يقال بعد هذا كله ، ان فى تأميم وسائل الانتاج مصلحة شرعية ؟ ...

.....

(ب) أدلة القائلين بعدم جواز التأميم : -

يصح أن يستدل على عدم جواز التأميم بعدة أدلة من الكتاب والسنة وأقوال الفقهاء المجتهدين ، ونحو ذلك من الأدلة ، وفيما يلي اجمال لهذه الأدلة في عدة نقاط رئيسية على النحو التالي : (١)

(١) لقد ثبت في الشرع أن انتقال ملكية الشيء من يد المالك ، ونحوه من وجوه التبادل والمعاملات في الشرع ، يشترط فيه التراضي من الطرفين ، اتباعا لقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (٢) الآية . فالتأميم لا يجوز شرعا ، باعتباره نزع لملكية شرعية من غير إذن صاحبها ولا رضاه ، وهو من قبيل أكل الأموال بالباطل . ونحو هذه الآية ، مارواه ابن عباس - رضي الله عنهما - من أن النبي صلى الله عليه وسلم خطب الناس في حجة الوداع : الحديث

(١) لقد ذهب إلي القول بعدم جواز التأميم كثير من الباحثين ، ومنهم الشيخ أبو الأعلى المورودي ، في كتابه : ملكية الأرض في الاسلام ، والشيخ محمد الحامد ، في كتابه : نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام والشيخ عبد الله بن كنون ، في بحثه عن الملكية الفردية في الاسلام والمطبوع ضمن بحوث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الاسلامية . وعبد العزيز البدرى ، في كتابه : حكم الاسلام في الاشتراكية . والدكتور عبد السلام العبادى ، في كتابه : الملكية في الشريعة الاسلامية إلا أن هؤلاء لم يفردوا الأدلة الدالة على التحريم في مبحث مستقل ، وعلى النحو الذى يأتي في هذا المبحث ، انما اكتفوا بإيراد بعضها متناثرة خلال بحوثهم ، والتي كانت منصبة على رد أدلة المعجزين ، ويستثنى من ذلك بعض الأدلة التي أوردها الدكتور العبادى . أنظر بحثه : الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ٣٩٠ وما بعدها (٢) النساء : ٢٩ .

وفيه " لا يحل لامرئ من مال أخيه ، الا ما أعطاه من طيب نفس " (١) .

قال الشوكاني في شرح هذا الحديث : " هذا أمر مصرح به في القرآن الكريم ، قال الله تعالى : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل)^(٢) ولا شك أن من أكل مال مسلم بغير طيبة نفسه آكل له بالباطل ، ومصرح به في عدة أحاديث ، منها حديث : (انما أموالكم ودماءكم عليكم حرام) ومجمع عليه عند كافة المسلمين ، ومتوافق على معناه العقل والشرع . وقد خصص هذا العموم بأشياء منها : الزكاة كرها ، والشفعة ، واطعام المضطر والقريب المعسر والزوجة ، وقضاء الدين ، وكثير من الحقوق المالية " (٣) .

والتأميم داخل في حكم هذا الحديث ، لأنه أكل للمال من غير طيب نفس مالكة ، وهو ليس من ضمن الحقوق المالية التي ثبتت في الشرع .

(٢) وقد ترادفت الأدلة الشرعية الدالة على حرمة الاعتداء على الأموال قليلها وكثيرها ، وجعلت حرمة المال كحرمة النفس والعرض وأباحت الدفاع عنها بكل الوسائل الممكنة ، ومن هذه الأدلة (٤) :-

أ (قال تعالى : (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله ، والله عزيز حكيم) (٥) . والتأميم يشترك مع السرقة في المعنى الذي من أجله حرمت ، أعنى الاعتداء على أموال الناس وأخذها من غير وجه حق شرعي .

(١) سنن البيهقي : ٩٦/٦ وقال النووي : انه صحيح الاسناد . المجموع : ٥٤/٩ .

(٢) البقرة : ١٨٨ .

(٣) نيل الأوطار : ٩٥٦/٥ .

(٤) انظر فيما تقدم مبحث مشروعية الملكية الفردية في الاسلام ص (٥٤٢)

(٥) المائدة : ٣٨ .

(ب) وخطب الرسول صلى الله عليه وسلم الناس في حجة الوداع ، - وقال : " فان الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم ، كحرمة يومكم هذا ، في شهركم هذا ، في بلدكم هذا " (١) .
وعنه صلى الله عليه وسلم : " كل المسلم على المسلم حرام ، دمه وماله وعرضه " (٢) فجعل صلى الله عليه وسلم حرمة الاعتداء على المال كحرمة الاعتداء على النفس والعرض . وإذا كان التأميم يعنى نزع الملكية الفردية جبرا عن صاحبها ، ومن غير وجه حق شرعى ، فإنه يدخل في هذه الحرمة .

(ج) وقد حرم الرسول صلى الله عليه وسلم التعرض لقليل المال وكثيره ، فقال : " من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه ، فقد أوجب الله له النار ، وحرم عليه الجنة ، فقال له رجل : وان كان شيئا يسيرا يا رسول الله ؟ قال : وان كان قضيبا من أراك " (٣) بل لا فرق في ذلك بين الجذ والهزل ، فعنه صلى الله عليه وسلم : " لا يأخذن أحدكم متاع أخيه ، لاعبا ولا جادا " وفي رواية : " لعبا ولا جادا ، ومن أخذ عصا أخيه فليردها " (٤) فهل تأميم المصانع والأراضي والعقارات ونحوها ، المملوكة ملكا شرعيا أخف في نظر الشرع من اغتصاب قضيب من أراك ، أو أخذ الرجل عصا أخيه ؟ .

(د) وقد أباح الشرع للمالك أن يمنع غيره من أخذ ماله ، وان يدافع عن حقه بكل الطرق الممكنة ، ففي الصحيح عن أبي هريرة — رضى الله عنه — قال : " جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٥٧٤/٣ .

(٢) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٢١/١٦ .

(٣) المصدر نفسه : ١٥٧/٢ .

(٤) المنذرى / مختصر سنن أبى داود : ٢٨٧/٧ .

وسلم فقال : يا رسول الله ، أرأيت ان جاء رجل يريد أخذ مالي ؟
قال : فلا تعطه مالك . قال : أرأيت ان قاتلني ؟ قال :
قاتله . قال : أرأيت ان قتلني ؟ قال : فأنت شهيد . قال :
أرأيت ان قتلته ؟ قال : هوفى النار " (١) . وعنه صلى
الله عليه وسلم : " من قتل دوا من ماله فهو شهيد " (٢) .
قال النووى : " وفيه جواز قتل القاصد لأخذ المال بغير حق
سواء كان المال قليلا أو كثيرا ، لعموم الحديث " (٣) وإذا تعذر
قتال الفرد للذلة فى مسألة التأميم ، فإن دلالة الحديث على
حرمة الاعتداء باقية .

هـ (وفى شأن ملكية الأرض وحرمة الاعتداء عليها ، قال صلى الله
عليه وسلم : " من اقتطع شبرا من الأرض ظلما ، طوقه الله اياه يوم
القيامة من سبع أرضين " (٤) فإذا صحت ملكية الأفراد لأراضيهم
الزراعية أو غيرها ، فما الذى يخرج تأميمها من هذا الوعيد ؟

(٣) والى جانب النصوص الشرعية من الكتاب والسنة فقد اتفقت أقوال الفقهاء
ونصوصهم على القول بحرمة الاعتداء على أموال الآخرين ، وإخراج
ملك المالك من يديه بغير إذنه ورضاه ، ولا يعد والتأميم أن يكون
إخراجا للملك الشرعى من يد صاحبه بغير رضاه ، ومن غير حق .
ومن نصوص الفقهاء فى هذا :-

أ (قال الامام الشافعى فى الأم : " ولم أعلم أحدا من المسلمين
اختلفوا فى أن لا يخرج ملك المالك المسلم من يديه الا بإخراجه

(١) صحيح مسلم مع شرح النووى : ١٦٣/٣ .

(٢) المصدر نفسه : ١٦٤/٢ .

(٣) شرح صحيح مسلم : ١٦٥/٢ .

(٤) صحيح مسلم مع شرح النووى : ٤٨/١١ .

اياه هو نفسه ، ببيع أو هبة أو غير ذلك ، أو عتق أو دين لزمه
 فيباع في ماله ، وكل هذا فعله لا فعل غيره " (١) .
 وقال أيضا : " ولا يزول ملك المالك الا أن يشاء ، ولا يملك رجل
 شيئا الا أن يشاء ، الا في الميراث " (٢) .
 فالشافعي هنا ينقل اتفاق المسلمين على أن ملك المالك لا يخرج من
 يديه الا برضاه ومشئته ، وليس التأميم كذلك .

(ب) وفي كتاب الخراج لأبى يوسف : " وليس للامام أن يخرج شيئا من
 يد أحد الا بحق ثابت معروف " (٣) .
 وقال في موضع آخر : " وكل من أقطعه الولاة المهديين أرضا
 من أرض السواد وأرض العرب والجبال . . . فلا يحل لمن يأتي
 بعدهم من الخلفاء أن يرد ذلك ولا يخرج من يد من هو في يده ،
 وارثا كان أو مشتريا ، فأما ان أخذ الوالي من يد واحد أرضا وأقطعها
 آخر فهذا بمنزلة الغاصب ، غصب واحدا وأعطى آخر ، فلا يحل
 للامام ولا يسعه أن يقطع أحدا من الناس من حق مسلم ولا معاهد
 ولا يخرج من يده من ذلك شيئا الا بحق يجب له عليه " (٤)
 وليس التأميم استخراجا لحق ثابت معروف وجب على المالك ، وأقل ما
 يقال فيه ان الدولة هنا بمنزلة الغاصب ، غصبت واحدا وأعطت آخر ،
 هذا على فرض التسليم بأن الأموال المؤمنة تعطى للآخرين الذين
 لا يملكون .

(ج) وفي غياث الأمم للجويني : " فأما القول في المعاملات : فالأصل
 المقطوع به فيها اتباع تراضى الملاك والشاهد من نص القرآن

(١) الأم : ٢٤٦/٣ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٤٥/٣ .

(٣) الخراج : ٦٦، ٦٥ .

(٤) المصدر نفسه : ٦٠ .

فى ذلك ، قوله تعالى وعز : (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم) (١) فالقاعدة المعتبرة : أن الملاك مختصون بأموالهم ، لا يزاحم أحد مالكا فى ملكه من غير حق مستحق ، ثم الضرورة تحوج ملاك الأموال الى التبادل فيها ، فان أصحاب الأطعمة يحتاجون الى النقود ، وأصحاب النقود يحتاجون الى الأطعمة ، وكذلك القول فى سائر صنوف المال ، فالأمر الذى لاشك فيه تحريم التسالب والتغالب ، ومد الأيدى الى أموال الناس من غير استحقاق " (٢) .

د (وقد ذكر السرخسى أن الامام لا يملك الحق فى النظر فى الأموال المملوكة للخاصة ولا أن يفعل ما يراه المصلحة فيها ، فقال : " ولو أن الوالى أذن لرجل أن ينصب طاحونة على ماء لقوم خاصة فى أرض لرجل ، ولا يضر أهل النهر شئ ، وأهل النهر يكرهون ذلك أو يضرهم ، والوالى يرى فى ذلك صلاحا للعامة ، فانه لا ينبغي أن يضع ذلك الا باذن صاحب الأرض وصاحب النهر ، لأنه ملك خاص وليس للامام ولاية النظر فى الملك الخاص للانسان بتقديم غيره فيه عليه ، بل هو فى ذلك كسائر الرعايا ، وانما يثبت له حق الأخذ من المالك عند تحقق الضرورة وخوف الهلاك على المسلمين ، بشرط العوض كما يكون لصاحب المصلحة " (٣) . فاذا قيل ان التأميم يصح لمالكه فيه من النظر لمصلحة العامة ، أجيب عنه بما فى هذا النص من أن الامام لا يملك ولاية التصرف فى الملكية الخاصة بتقديم مصلحة الآخرين على مصلحة المالك ، بل هو فى ذلك كغيره من الناس ، فلا يصح التأميم ، الا أن يقال ان التأميم أبيح للضرورة وخشية الهلاك

(١) النساء : ٢٩ .

(٢) غياث الأمم : ٣٥٦ .

(٣) المبسوط : ٢٣ / ٢٠٣ .

على المسلمين ، الا أن هذا الافتراض يمنع منه الواقع ، كما تبين من خلال مناقشة أدلة المجيزين السابقة .

(٤) ويصح أن يقال ان التأميم مخالف لاجماع المسلمين ، فانه لم يوجد في عصور الاسلام المختلفة من يقول بنحو هذا القول ، بل ان نصوصهم وأقوالهم أتت على خلافه ، حتى أن الشافعي - كما تقدم في النقل - يذكر أنه لا يعلم أحدا من المسلمين يخالف في هذا ، وقد تقدم في النقل عن الشوكاني في شرح حديث : " لا يحل لامرئ من مال أخيه الا ما أعطاه من طيب نفسه " أن هذا أمر مصرح به في القرآن الكريم ، ومصرح به في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومجمع عليه عند كافة المسلمين ، ومتوافق على معناه العقل والشرع .

(٥) ويمكن أن يستدل على عدم جواز التأميم بما تقدم عند ذكر حقيقة الملكية في الشرع وخصائصها (١) حيث تبين أن أهم خصائص الملك في الشرع هو الاختصاص والاستثثار بالشيء المملوك ، وهذا الاختصاص يعني حرية المالك في التصرف في ملكه ومنع غيره من التصرف فيه الا برضاه ، وأيضا فان الملك يفيد بقاءه واستمراره ما بقي الشيء المملوك . وجواز التأميم يعني ابطال هاتين الخاصتين الشرعيتين ، أي الاختصاص والدوام ، فهو اذا لا يجوز لمناقضته لحقيقة الملكية في الشرع .

(٦) وأخيرا يمكن أن يستدل على عدم جواز التأميم بدليل المصلحة وذلك من وجوه منها :

أ (ما تقدم عند مناقشة دلالة المصلحة على اباحة التأميم ،

(١) انظر مبحث حقيقة الملك وخصائصه ص (٥٧٦)

حيث ذكر هنالك أن المصلحة هي حفظ مقصود الشرع ، وأن التأميم مناقض لمقصود الشرع ، لما فيه من الاعتداء على العال ، وكل ما يفوت مقاصد الشرع فانه مفسدة ودفعه مصلحة ، كما ذكر الامام الغزالي . (١) .

ب) ومنها أيضا ما تقدم من أن التطبيق العملي لنظام التأميم في بعض بلدان العالم الاسلامي لم يسفر عن مصلحة حقيقية للمجتمع بقدر ما أسفر عن أضرار عدة لحقت باقتصاديات هذه البلدان ، وقد لجأت بعض هذه الحكومات الى التخلي عن عدد من المشاريع المؤممة لصالح القطاع الخاص ، حين تأكد أن ادارة الدولة لهذه المشاريع لا تجدى اقتصاديا ، وهذا يدل على أن المصلحة الشرعية هي في ترك التأميم ، أى أن التأميم لا يجوز .

ج) ومنها أن التأميم يقتل روح الابداع والمغامرة ، ويقضى على الحافز الفطرى لدى الأفراد الذى يدفعهم للسعى وبذل الجهد لتحقيق مصالحهم الذاتية ، وقد كان هذا وما زال أهم مشكل تعاني منه اقتصاديات البلدان الاشتراكية ، المتطورة منها وغير المتطورة .

.....

(١) انظر دليل المصلحة عند المجيزين ص (٦٤٢)

الترجيـح :- =====

أشار الدكتور عبد السلام العبادي عند ذكره لحكم التأميم في الشرع ، أن التأميم ان كان يعنى مصادرة الأموال التي حيزت عن طريق محرم ، واعادتها لأصحابها المعروفين ، وأولبيت المال ان لم يعرف أصحابها ، أو كان يعنى استرجاع أموال الأمة من الشركات الأجنبية (١) ، أو كان يعنى إعادة الأموال التي استأثر بها الأفراد ، وهي ليست حقاً لهم ، بل هي حق لمجموع الأمة ، ولا يصح أن تدخل تحت التملك الفردي ، أو كان يعنى نزع ملكية أحد الأفراد عند قيام الحاجة العامة ، كبناء مسجد أو شق طريق . . ان كان التأميم يعنى أحد هذه الأمور فانه جائز شرعاً ، أما ان كان التأميم يعنى تحقيق المساواة المادية بين الناس ، ومطاردة الملكيات الكبيرة ، دون النظر الى ظروف قيامها وطرق تنميتها ، فانه لا يجوز شرعاً . (٢)

ويمكن أن يقال ان هذا كله حق - ان شاء الله - الا أن هذه الحالات التي ذكر أن التأميم فيها جائز شرعاً ليست تأميمنا حقيقة وانما هي إعادة الحقوق مغتصبة الى أصحابها الشرعيين ، سواء أكانوا أفراداً أم مجموع الأمة ، أو هي مسائل فردية استثنائية ، يقضى فيها بحكم الشرع في حالة وجودها ، وليست نظاماً عاماً ، وهي تختلف

(١) لا بد من التفريق في هذه المسألة بين الشركات التي وجدت في البلدان الإسلامية بأيدي الاستعمار وتشجيعه وتحت ظروف الاحتلال العسكري وبين الشركات التي جاءت الى البلدان الإسلامية بموافقة حكوماتها الشرعية ، وعهود وعقود شرعية تخولها استثمار أموالها داخل الدولة الإسلامية ، فانه ان جاز استعادة حق الأمة من الشركات غير القانونية ، الا أنه لا يصح تأميم أو مصادرة أموال الشركات الأخرى مادامت لـم تتجاوز حدود عقد ها ولم تخل بشروطه ، لأن الدولة الإسلامية ملزمة شرعاً بتنفيذ عقودها وعهودها مع المسلمين وغير المسلمين ، قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود . . .) الآية ، المائدة : ١ .

(٢) الملكية في الشريعة الإسلامية : ٢ / ٣٩٥ - ٣٩٧ .

في حقيقتها عن حقيقة التأميم ، والذي يعنى - كما ظهر في التطبيق العملى - تحويل الملكيات الفردية - للمصانع والأراضى والعقارات ، ونحوها - الى ملكيات عامة تديرها الدولة ، دون النظر الى أصل قيام هذه الملكيات ولا ظروف تنميتها ، ولا الى ثبوت حق شرعى لأحد فيها .

هذه هي حقيقة التأميم كما عرف في الوقت الحاضر ، ولا شىء آخر سواها ، وبالتالي فان الأولى أن يقال ان الراجح أن التأميم لا يجوز شرعا وذلك لما يلى :

(١) لأن الأدلة التى ذكرت لبيان عدم جواز التأميم هي عبارة عن نصوص شرعية صريحة وثابتة مستقاة من القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وذات علاقة مباشرة بمسألة حرية التملك وحكم مصادرة الملك أو الاعتداء عليه ، بالإضافة الى الأدلة الأخرى التى اثبتت أن نظام التأميم نظام غريب على التشريع الاسلامى ومناقض لأصوله ، ويتعارض مع حقيقة الملكية فى الشرع ، وهذه الأدلة مجتمعة تكاد تكون قاطعة فى حكم المسألة .

(٢) أما الأدلة التى ذكرها المجيزون للتأميم ، فان وجه الدلالة فيها على اباحة التأميم لم يثبت حين تعرضه للمناقشة والنقد ، كما تبين سابقا عند مناقشة هذه الأدلة ، وقد ظهر أن بعض هذه الأدلة ليس له أدنى علاقة بموضوع التأميم المعروف فى الوقت الحاضر كالاستدلال بحكم الوقف أو الاحتكار ، أو بيع القاضى مال المديين أو نظام الحمى ، أو احياء الموات فى الشرع أو نحو ذلك مما تقدم بيانه ، بل ان كثيرا منها - كما ظهر من نصوص المستدلين بها - يعتمد على دليل الاستصلاح ، وقد ظهر حين مناقشته أنه لا دلالة فيه على اباحة التأميم ، بل قد ظهر ان الاستدلال بدليل المصلحة على منع التأميم هو الأولى .

والواقع أن الذين قالوا باباحة التأميم في الشرع هم فريقان :

(أ) فريق أوصله اجتهاده الشخصي الى القول باباحة التأميم ظاناً أن المصلحة فيه (١) ، وذلك لما رأى حال البلدان الاسلامية حين انقشع عنها الاستعمار ، وما يعانیه اقتصادها من تخلف وأهلها من فقر ، مع وجود امتيازات غير شرعية لدى بعض المالكين ، قد تكون نشأت بسبب الاستعمار أو بسبب ظلم أصحاب الملكيات أنفسهم ، وكأنه رأى أن سبيل الخلاص من هذا كله هو اعطاء الدولة سلطة التدخل في الحياة الاقتصادية من وجوه عدة ، بما في ذلك المصادرة والتأميم وتحديد الملكيات ونحو ذلك .

الا أنه يعلم - لفقيهه واجتهاده - أن تعميم هذا الأمر على جميع الملكيات ، في صورة تأميم لجميع وسائل الانتاج أو نحو ذلك ، حكم غريب على الفقه الاسلامي ، فأخذ يجمع أدلة وجزئيات متفرقة من الفقه الاسلامي ، لعلها تدل على اباحة هذا الحكم ، الا أنه بالنظر فيها وجد أنه لا دلالة فيها على اباحة التأميم ، وأن كل الذي يمكن الخروج به منها هو القول بأن نزع ملكية فردية معينة من يد صاحبها بغير رضاه ، يمكن أن يكون أمراً مباحاً شرعاً ، الا أن هذه الدلالة لا تصلح للحكم باباحة التأميم ، لما تقدم من أن حقيقة التأميم ليست مجرد النظر في حالات فردية استثنائية والحكم فيها بحسب ما تقتضيه كل حالة ، وانما هو نظام عام يهدف الى تحويل الملكيات الفردية - أو بعضها - الى ملكية الدولة ، دون أن يفرق - في الملكيات المؤممة - بين ملكية وأخرى ، وليس في الفقه الاسلامي ما يدل على اباحة هذا النوع من الأحكام .

(ب) أما الفريق الثاني ، فانه اما أنه كان يمالئ السلطة الحاكمة ويعمل

(١) ويأتى على رأس هذا الفريق الدكتور مصطفى السباعي في كتابه اشتراكية الاسلام .

لصالحها ، أو أنه كان يقع تحت تأثير سلطانها ، فتلزمه أن يقول بما تشاء ، ولا يسعه غير ذلك (١) ، فنجد مثلا ضمن قرارات وتوصيات مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الأول المنعقد في القاهرة سنة ١٩٦٦ م ، التوصية التالية بشأن الملكية الفردية : " يقرر المؤتمر بعد الدراسة المستفيضة لموضوع الملكية أن حق التملك والملكية الخاصة من الحقوق التي قررتها الشريعة الإسلامية وكفلت حمايتها ، كما قررت ما يجب في الأموال الخاصة من الحقوق المختلفة ، وأن من حق أولياء الأمر في كل بلد أن يحدوا من حرية التملك بالقدر الذي يكفل درء المفساد البينة وتحقيق المصالح الراجحة (٢) ، وأن أموال المظالم وسائر الأموال الخبيثة التي تمكنت فيها الشبهة ، على من هي في أيديهم أن يردوها إلى أهلها أو يدفعوها إلى الدولة ، فإن لم يفعلوا صادرها أولياء الأمر لجعلوها في مواضعها وأن المال الطيب الذي أدى ما عليه من الحقوق المشروعة ، إذا احتاجت المصلحة العامة إلى شيء منه أخذ من صاحبه نظير قيمته يوم أخذه ، وأن تقدير المصلحة وما تقتضيه هو من حق أولياء الأمر ، وعلى المسلمين أن يسدوا اليهم النصيحة إن رأوا في تقديرهم غير ما يرون " (٣) .

فالقول بأن حق التملك والملكية الخاصة من الحقوق التي قررتها الشريعة الإسلامية وكفلت حمايتها ، ينقضه القول فيما بعد أن المال الطيب إذا أدى ما عليه من الحقوق الشرعية جاز أخذ شيء منه للمصلحة العامة

(١) وهناك فريق ثالث تأثر بالنظم الاشتراكية واستحسنها ، ورأى أنها السبيل القويم الذي يلزم الحكومات اتباعه ، فنادى بمبادئها وسعى إلى تطبيقها دون أن يعنيه دليل الشرع أو يلتفت إليه ، وهؤلاء لا يعتنى بأقوالهم هذا البحث ولا يناقشهم ، فانهم لا يلتقون - وهذا البحث - على نهج واحد .

(٢) انظر تفصيل حكم تحديد الملكية في المبحث اللاحق .

(٣) التوجيه التشريعي في الاسلام : ١٥٩/١ ، ١٦٠ .

فان هذا لا يراد منه مجرد نزع ملكية فردية معينة للحاجة العامة كشق طريق أو بناء مسجد ، فان هذا أمر مسلم به ، وانما أريد به التسليم بإمكانية تأمين الملكيات الشرعية أو تحديد ها اذا أثبتت المصلحة العامة ذلك ، وأيضا فان جعل تقدير المصلحة العامة وما تقتضيه هذه المصلحة من عمل هو من اختصاص أولياء الأمور فقط ، أمر مخالف للأصل الشرعى الذى يوكل تقدير المصلحة فى المسائل الشرعية وما تقتضيه هذه المصلحة ، الى أصحاب الاجتهاد الشرعى ، وأهل الاختصاص فى المسألة .

وقد أشار الدكتور مصطفى كمال وصفى الى هذه التوصية بقوله : " ومن الواضح أن هذا القرار اتخذ فى وقت عنقوان الاتجاه الاشتراكى ولخدمة وسائله ، كتحديد الملكية الزراعية والتأمين والمصادرة ، بينما هذه - الوسائل قد تقررت على أسس مذهبية أخرى ، تقوم على تجريم الملكية وعقاب أصحاب الأموال ، وهو ما لا يتفق مع الاسلام " (١) .

وأخيرا فان خير ما يقال لمن يريد اصلاح المجتمع الاسلامى صلاح نظامه الاقتصادى ، هو أن يتوجه هؤلاء المصلحون ابتداء الى الشريعة الاسلام ، والعمل على فهمها فهما صحيحا ، ومن ثم افراغ جميع ما فيها من قوانين العدل والانصاف ، والعمل على تطبيقها فى جميع جوانب الحياة الاقتصادية منها وغير الاقتصادية وقد أشار الشيخ المورودى الى أن الشرع قد وضع حدودا للاصلاح ينبغى ألا يتجاوزها المصلحون ، فقال فى شأن مسألة تأمين الأرض : " أن أول ما ينبغى أن يفهمه بوضوح ، كل من يرغب فى الاصلاح ويتطلع اليه ، هو أن نظرية تأمين وسائل الانتاج تخالف الاسلام وتناقضه من قواعده ، فاذا أردنا اليوم اصلاح نظام الأرض وزراعتها على المبدأ الاسلامى ، فعلىنا أن نضرب عرض الحائط فى أول خطواتنا

كل مشروع قد يحتوى على نظرية التأميم من حيث المبدأ أو الغاية ،
 ان الأمر لا يقف عند أن الاسلام لا يسمح بانتزاع الملكيات من أيدي
 أصحابها اكراها واجبارا ، ولا عند أنه لا يسمح بوضع القوانين
 التى يمكن بموجبها أن يجبر فرد أو طائفة من الأفراد ، على أن
 يبيع ملكيته من الحكومة ، بل ان الاسلام تخالف نظريته المدنيّة
 والاجتماع ، نفس النظرية القائلة بأن تكون الأرض وغيرها من وسائل
 الانتاج ملكا للحكومة ، ويعيش المجتمع كله منقادا للطائفة الحاكمة
 الضئيلة ان هذا هو التصور الشيوعى للعدل ، وما هو من
 تصور الاسلام فى شيء ، وانه لينشأ بناء على هذا التصور مجتمع
 شيوعى ، ولكن لا يمكن أن ينشأ المجتمع الاسلامى أبدا .
 ان المجتمع الاسلامى يجب أن يكون أكثر أفراده - ان لم يكن كلهم -
 أحرارا فى اقتصادهم ، ولا بد لهذا الغرض أن تكون وسائل الانتاج
 فى أيدي الأفراد أنفسهم " (١) .

ثم يستطرد الشيخ المورودى - رحمه الله - ويقول عن حدود الاصلاح
 هذه أيضا : " فلا مجال فى نظامه أن تعتدى باسم الاصلاح
 على حقوق من شئت ، وتسلب أو تمنح من شئت ما أردت . فالذى يرى
 نفسه غير مسئول ولا محاسب أمام أحد ، ولا يقول بآله ولا رب ،
 فان له أن يقول اذا شاء : اننا سنمحو الملكيات والأراضى والعقارات -
 الفردية كلها ، وله أيضا أن يقول اذا شاء : اننا سنبقى عليها
 كما هى . أما المسلم المخلص الذى يرى نفسه معتصما بحبل من
 تقوى الله ومستمسكا بعراه ، ويرجو لقاءه ويخاف حسابه ويحافظ على
 حدوده ، لا يقول بشيء من هذا القبيل أبدا . فان عليه أن يرى فى
 كل حال من هو مستحق لما بيده من الملكية بموجب الشريعة الاسلامية
 ومن ليس بمستحق لها ، ومن يتمتع بما قد أنا له الله ورسوله من الحقوق

على الوجه الصحيح ، ومن قد تجاوز فيها حدوده ، ثم يبقى على كل
ملكية شرعية مشروعة ، مراعيًا في ذلك الفارق بين الحلال والحرام
ولا يمحى من الملكيات إلا ما كان غير مباح * (١)

(١) المصدر نفسه : ٩٤ ، ٩٥ .

ثانيا : حكم تحديد الملكية فى الاسلام :-

=====

تمهيد :

يعتبر تحديد الملكية أحد القيود المستحدثة ، والذي يتم للدولة بمقتضاه تغيير الملكية الفردية ، وهو يعنى أن تضع الدولة حدا أعلى لما يصح للفرد الواحد أن يملكه ، من الأرض الزراعية أو العقار أو الأموال المنقولة ونحو ذلك . وهو موضوع وثيق الصلة بموضوع التأمين ، فهما يشتركان فى حكم الأموال الزائدة عن الحد الأعلى المسموح بملكه ، سواء كانت هذه الأموال مملوكة للأفراد قبل صدور هذا القيد ، أو التى وصلت اليهم بعد وضع هذا القيد ، وكانت أعلى من الحد المقرر ، نحو الأموال التى تصل عن طريق الارث أو الوصية أو الهبة أو نحو ذلك . فان حكم هذه الأموال الزائدة جميعا النزع والتأمين (١) ، وما عدا ذلك فان التحديد يعنى منع الأفراد من تملك أى نسبة زائدة عما هو مقرر لهم نظاما ، سواء عن طريق الشراء أو الاحياء أو نحو ذلك .

والسؤال الآن هو : ما حكم هذا التحديد شرعا ؟ وهل يصح للدولة الاسلامية أن تفرض هذا القيد على الملكية الفردية ، وتلزم الأفراد باتباعه ؟ .

افترق الباحثون فى الشريعة الاسلامية فى الوقت الحاضر ، فى حكم هذه المسألة الى مذهبين رئيسيين :-

(١) وقد حدث هذه الصلة بعض الباحثين الى دراسة التحديد والتأمين فى ميحث واحد . انظر : د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأراضى فى الاسلام : ٢٣٢ وما بعدها . ولكن نظرا لوجود اختلاف فى طبيعة وحقيقة كل منهما ، ونظرا لاختلاف الأدلة الدالة على كل منهما ، مما جعل بعض الباحثين يقول بجواز التحديد دون التأمين ، فكان لا بد من التفريق بينهما وبحث كل منهما على حدة ، وهو منهج كثير من الباحثين . انظر : د . مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٥ . د . عبد السلام العبادي ، الملكية فى الشريعة الاسلامية ٢ / ٣٩٨ .

الأول : - وهو القول بجواز هذا التحديد شرعا ، وأنه من حق الدولة - ان لم يكن واجبا عليها - أن تفرض حدا أعلى للملك لا تصح مجاوزته ثم تنزع الملكية الزائدة عن هذا الحد . (١) .

الثاني :- وهو القول بعدم صحة هذا التحديد شرعا . (٢)

وقد استدل كل فريق لمذهبه بعدة أدلة ، سيتم ايرادها فيما يلي مع مناقشتها وترجيح ما لعله يكون أقرب الى الصواب .

(١) ويأتى على رأس القائلين بهذا المذهب الدكتور مصطفى السباعي في كتابه : اشتراكية الاسلام : ١٠٥ ، الا أن حديثه كان مختصا بالملكية الزراعية ، بينما أباح بعضهم التحديد دون تفريق بين الملكية الزراعية أو غيرها . ومنهم : الشيخ على الخفيف ، الملكية الفردية وتحديد ها في الاسلام ، بحث مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ٣٧/١ ومابعدها ، د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأراضي في الاسلام : ٢٣٢ ومابعدها ، د . عبد الحميد متولى ، الاسلام ومبادئ نظام الحكم : ٣٣٤ . وانظر : الشيخ محمد الغزالي ، الاسلام والأوضاع الاقتصادية : ١٤٩ ، د . ابراهيم الطحاوي ، الاقتصاد الاسلامي مذهبها ونظامها : ٢١٤/١ ، ٢١٥ . د / سليمان محمد الطحاوي ، عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة . - الحديث : ٤٠٧ ومابعدها .

وقد ذكر الدكتور السباعي أن الزيادة عن الحد الأعلى تنزع بعوض ، بينما ذكر الشيخ الخفيف أنها تنزع دون مقابل لأنها بعد التحديد لم تبقى ملكا له

(٢) ومن قال بهذا الرأي : الشيخ أبو الأعلى المودودي ، ملكية الأرض في الاسلام : ٦٦ ومابعدها . ، الشيخ محمد الحامد ، نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام : ٩١ ومابعدها . الشيخ عبد الله كنون ، بحث الملكية الفردية في الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ١١١/١ ومابعدها . عبد العزيز البدرى ، حكم الاسلام في الاشتراكية : ٧٢ ومابعدها . الشيخ حسنين محمد مخلوف ، فتوى شرعية حول الملكية الفردية في الاسلام ، بحث نشر في مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، عدد شوال سنة ١٣٩٤ هـ ص ٦٢ ومابعدها .

وانظر : د . عبد السلام العبادي ، الملكية في الشريعة الاسلامية : ٢ / ٤٠٨ ، ٤٠٩ .

أولا : أدلة القائلين بجواز تحديد الملكية ومناقشتها :
=====

أورد هؤلاء عدة أدلة أهمها :-

(١) قوله تعالى : (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، فله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم . . .) الآية (١) .

فهذه الآية تدل على كراهة الاسلام لاحتباس المال لدى فئة قليلة من الناس ، وتداوله فيما بينهم ، دون أن يصل الى من سواهم ، : " وذلك ما يدل على أن تداول المال بين الأغنياء خاصة أمر كريه بغض يجتنب ، ويجتنب كل ما يؤدى اليه ، وأظهر ما يبد وفيه هذا الأمر الكريه أن تكون الثروة العامة فى أيدي طائفة من الأمة تحتازها وتمنعها ، فلا يصل الى فقائها منها شئ الا ما يترك لهم ، وهم الأكثرون " (٢)

ويمكن الاجابة على هذا الدليل بأن الآية لا دلالة فيها على جواز تحديد الملكية الفردية ، لأنها انما نزلت فى شأن أموال الفئ ، ومن المقرر شرعا أن أموال الفئ أمرها الى الامام يضعها حيث يشاء من وجوه المصلحة ، وقد قررت هذه الآية أن المصلحة فى توزيعها على الفقراء والمحتاجين دون الأغنياء ، والقاعدة التى يمكن أخذها من هذه الآية هى أن نفقات الدولة يجب أن يراعى فيها مصلحة الطبقات الفقيرة ومساعدتهم على معيشتهم ما أمكن . حيث دلت الآية على أن رفع فقر الفقراء أمر مطلوب ، أما خفض غنى الأغنياء ، والاستيلاء على الملكيات الشرعية ، من أجل مصلحة الفقراء فانه أمر لم تدل عليه الآية ، ولا أتت من أجله ، يؤيد هذا تطبيق الرسول صلى الله

(١) الحشر : ٧ .

(٢) الشيخ على الخفيف ، بحث الملكية الفردية وتحديد ها فى الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى : ٣٩ / ١ .

عليه وسلم لهذه الآية ، فانه لم يتجاوز بها حدود ما أمرت به ميسن
التصرف فى الأموال المملوكة للدولة لمصلحة الفقراء ، ولم يحكم بأخذ
أموال الأغنياء لاعادة توزيعها على الفقراء . (١)

(٢) وقد استدلو على جواز تحديد الملكية بما أثبتته الواقع من سيئات
عديدة للملكيات الكبيرة ، ففى شأن الملكيات الزراعية يقول الدكتور
السباعى : " خاصة بعد أن رأينا بأعيننا الآثار الاجتماعية السيئة
للملكيات الزراعية الكبيرة ، من اهمالها وعدم استفادة الدولة من انتاجها
كما ينبغى ، بالنسبة الى مساحتها الواسعة ، ومن انحطاط المستوى
المعاشى للفلاحين الذين يعمرونها بجهودهم ، ومن استبعاد
المالكين الكبار بشئون معيشتهم ، واهمالهم لصحتهم ، وازدراءهم
بكرامتهم ، كل ذلك يجعل تحديد الملكية الزراعية بحيث يملك
الفلاحون ما يزرعونه منذ مئات السنين ، عملا اصلاحيا كبيرا ، وضرورة
اجتماعية ملحة " (٢)

ويشير الشيخ على الخفيف الى أن حب المال والظن به والرغبة
فى الاستكثار منه ، قد يؤدى الى أن تصبح الثروة العامة فى أيدى قلة
من الناس : " أما الكثرة فقد فقدت كل شىء ، الا الفقر والحاجة والاستكانة
والخضوع لأرباب الثراء العريض ، الذين طفقوا يستخدمونهم بأبغس
الأجور ، ويستذلونهم ويبلغونهم على ارادتهم ، تحت تأثير عوزهم
واضطرابهم الى ما يقيتهم ، والا الحقد والبغضاء لأصحاب هذا
الثراء العريض ، الذين يرونهم دونهم دما وخلقا ومنزلة " (٣)
ويقول أيضا : " اذا ما جمعت الثروة العامة فى أيدى فئة من الأمة
الى درجة افقرت كثرتها ، فلم يجدوا حاجتهم فاستذلهم عوزهم

(١) انظر فيما تقدم الحديث عن الاستدلال بهذه الآية على حكم التأميم —

ومناقشته هذا الاستدلال ص (٦٠٧)

(٢) اشتراكية الاسلام : ١٠٧ .

(٣) بحث الملكية الفردية وتحديد ها فى الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعى
فى الاسلام : ٣٨ / ١ .

وَالصَّحْفُ بِالْتُّرَابِ عَدْمُهُمْ ، وَسَاءَتْ لَذَلِكَ أحوَالُهُمْ ، وَلَمْ يَجِدْ وَاسْتَنْصَحَ
ذَوِي الثَّرَاءِ يَدَا وَلَا مَعُونَةَ ، وَاشْتَدَّتْ بِذَلِكَ الْمَضَرَّةُ وَتَحَقَّقَتْ الضَّرُورَةُ ، -
فَإِنْ عَلَى وَلِيِّ الْأَمْرِ حِينَئِذٍ أَنْ يَعْمِدَ إِلَى عِلَاجِ هَذِهِ الْحَالِ ، دَفْعًا
لِلضَّرَرِ ، فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لِعِلَاجِ هَذِهِ الْحَالِ مِنْ وَسِيلَةٍ سِوَى أَنْ يَحْدُثَ لِلْمِلْكِيَّةِ
الْفَرْدِيَّةِ حَدٌّ لَا تَتَجَاوَزُهُ ، جَازِلُهُ ذَلِكَ ، بِمَا لَهُ مِنْ وَلايَةٍ شَرْعِيَّةٍ
تَخُولُ لَهُ إِجْبَابَ مَا فِيهِ صَالِحُ الْأُمَّةِ (١)

وَيُمْكِنُ الْجَابَةُ عَنْ هَذَا الِاسْتِدْلَالِ عَلَى النُّحُوِّ التَّالِي :

(أ) بِالنِّسْبَةِ لِمَا ذَكَرَهُ الدُّكْتُورُ السَّبَاعِيُّ ، مِنْ إِهْمَالِ الْمِسَاحَاتِ الزَّرَاعِيَّةِ الْكَبِيرَةِ
وَعَدَمِ اسْتِفَادَةِ الدَّوْلَةِ مِنْهَا كَمَا يَنْبَغِي بِالنِّسْبَةِ لِمِسَاحَتِهَا الْوَاسِعَةِ
فَإِنْ هَذَا الْقَوْلُ وَحْدَهُ لَا يَكْفِي لِلدَّلَالَةِ عَلَى جَوَازِ نَزْعِ الْمِلْكِيَّةِ الزَّائِدَةِ
أَوِ الْمَهْمَلَةِ وَاعْطَائِهَا مِنْ لَا يَمْلِكُ ، كَمَا تَقْدُمُ بَيَانُهُ عِنْدَ بَحْثِ حُكْمِ اسْتِثْمَارِ
الْأَمْوَالِ فِي الْإِسْلَامِ . (٢)

هَذَا عَلَى فَرَضِ صِحَّةِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْإِهْمَالَ وَعَدَمَ اسْتِفَادَةِ الدَّوْلَةِ مُرْتَبِطَانِ
بِالْمِلْكِيَّاتِ الْوَاسِعَةِ ، إِلَّا أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ لَا يَسْلُمُ دَائِمًا ، فَانْهَ كَمَا يَصِحُّ أَنْ
يُقَالُ أَنَّ تَحْدِيدَ الْمِلْكِيَّاتِ الْوَاسِعَةِ وَتَوْزِيْعَهَا عَلَى أَكْبَرِ عِدَدٍ مِنَ الْعَلَائِكِ
يُؤَدِّي إِلَى زِيَادَةِ الْإِنْتِاجِ ، فَإِنَّ الْوَاقِعَ يَثْبِتُ أَيْضًا أَنَّ تَجْمِيعَ الْمِلْكِيَّاتِ
قَدْ يُوْدِّي إِلَى زِيَادَةِ الْإِنْتِاجِ ، مِنْ حَيْثُ الْقُدْرَةُ عَلَى اسْتِخْدَامِ الْآلَاتِ —
الْحَدِيثَةِ ، وَتَقْلِيلِ كَلْفَةِ الْإِنْتِاجِ وَنَحْوِ ذَلِكَ ، وَبِالتَّالِي فَإِنَّ تَحْدِيدَ الْمِلْكِيَّةِ
لَا يَتَعَيَّنُ طَرِيقًا لَزِيَادَةِ الْإِنْتِاجِ . (٣)

(ب) أَمَّا قَوْلُهُمْ أَنَّ السَّمَاخَ بِالتَّوَسُّعِ فِي الْمِلْكِيَّةِ يُوْدِّي إِلَى تَجْمِيعِ الثَّرْوَةِ فِي
أَيْدِي الْقَلَّةِ ، أَمَّا الْكَثْرَةُ فَانْهَمُ فَقَرَاءُ مَعْدُومُونَ خَاضِعُونَ لِأَرْبَابِ الثَّرَاءِ ،
مُسْتَذِلُونَ . . فَانْهَ يَجَابُ عَنْ هَذَا الِاسْتِدْلَالِ بِأَنَّ يَسْأَلُ عَنْ سَبَبِ تَجْمِيعِ
الْأَمْوَالِ فِي أَيْدِي الْقَلَّةِ ، وَعَنْ سَبَبِ الْخُضُوعِ وَالْفَقْرِ وَالِاسْتِذْلَالَ الْحَاصِلِ

(١) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ : ٤٢ ، ٤١ .

(٢) انْظُرْ ص (٥٨٥)

(٣) انْظُرْ : مُحَمَّدُ الْحَامِدُ ، نَظَرَاتُ فِي كِتَابِ اشْتِرَاكِيَّةِ الْإِسْلَامِ : ٩٨ .

للكثرة . فاذا تبين أن سبب تجمع الأموال فى أيدى القلة هو الظلم والاستغلال والنصب والسرقة ونحو ذلك ، فهذا لا جدال فى وجوب رده ودفع الظلم عمن وقع عليهم ، واعطاء كل ذى حق حقه ، لكن بشرط ، ثبوت هذا الظلم ، لا بمجرد التهم والظنون . أما ان كان تجمع هذه الأموال من طريق شرعى كسواء أو احياء شرعى أو اراث أو نحو ذلك ، دون أن يكون فى ذلك ظلم لأحد ، فهذا هو موضع الخلاف ونحن نقول لا يجوز التعرض لهذه الملكيات بحال ، ومجرد التوسع فى الملكيات ليس ظلماً أو ضرراً يجب دفعه فى الشرع .

أما بالنسبة للفقير والاستذلال الحاصل للكثرة ، فان ثبت أن سببه ظلم معين من أصحاب الملك ، فان الظلم يجب دفعه شرعاً ، ولكن ليس عن طريق مصادرة الملكيات الواسعة أو تحديدها ، وانما عن طريق دفع الظلم نفسه وبقدرة ، اذ لا يتعين تحديد الملكيات طريقاً لدفع الظلم الحاصل من أصحابها ، أما ان كان ما هم فيه من فقر لم يكن بسبب من أصحاب الملكيات ، وانما نجم عن أسباب أخرى ، كأن يكون سبب فقر المشتغلين بالزراعة مثلاً ، أنها مهنة ذات عائد قليل وليست كالتجارة أو الصناعة مثلاً أو لأن عدد المشتغلين بها يزيد عن حاجة الأرض إليهم مما أدى الى تزاحمهم على مصدر رزق واحد ، أو نحو ذلك من الأسباب فان على الدولة حينئذ أن تعمل على مساعدتهم بالطرق الممكنة ، نحو ارشادهم الى طرق الزراعة المنتجة ، ومساعدتهم مالياً ، وتوجيه الأعداد العاطلة الى ممارسة مهنة جديدة ، أو التوسع فى احياء الأرض ، ونحو ذلك من الطرق التى يمكن أن تنتهجها الدولة لمساعدة الأعداد الفقيرة ، دون أن تتسبب فى مصادرة أملاك شرعية أمر الشرع بصيانتها وحرم الاعتداء عليها .

أما أن قيل ان ما هم فيه من فقر وخضوع واذلال ، ليس له من سبب سوى اضطرارهم للعمل لدى أصحاب الملكيات الكبيرة ، ومن ثم

لا بد من ازالة الملكيات الكبيرة . . فان هذا الأمر مردود ، لما فيه من اعتراض على حكم الشرع وحكمته ، فان اشتغال الأفراد لدى الآخرين مقابل أجر محدود يتفق عليه ، أو عن طريق مزارعة أو كراء للأرض الزراعية أو نحو ذلك ، كل هذه الطرق أباحها الشرع وأتى بها واستمر العمل عليها منذ فجر الاسلام ، فالاعتراض عليها الآن والادعاء بأنها قاصرة عن تحقيق العدل ، وسبب للفقر والخضوع والاذلال ، اعتراض على التشريع الاسلامي نفسه ، وعلى أنه أتى لكل زمان ومكان ، وكأن اصلاحهم هذا محاولة لسد نقص وقع فيه التشريع ، أو لملافة خلل أدى اليه تطبيقه .

والواقع أن أغلب العبارات الاصلاحية التي يرددونها ، من رفع مستوى الفلاحين ، ونصرة العمال الكادحين . . ونحو ذلك من العبارات التي لم تكن الحاجة تدعو اليها في مجتمع يطبق الشريعة الاسلامية والتي لم تنبت في الواقع ، وانما نبئت في أذهان مدعي الاصلاح أنفسهم لتأليب الفقراء على الأغنياء ، وتأجيج نار الحقد بينهم ، لا لفائدة الفقراء وانما لفائدتهم هم ، حسدا من عند أنفسهم ، وقد اغترب هذه الدعوى بعض الفقهاء ممن كان غالب همهم محاولة التوفيق ما أمكن ، ولو اهتم هؤلاء بالدعوى الى تطبيق الشريعة الاسلامية ، بكافة نظمها وقوانينها ، وفي كافة جوانب الحياة ، لكان هذا هو الأولى والأحرى .

(٣) وقد استدل الدكتور مصطفى السباعي على جواز تحديد الملكية ، بما

كان عليه الحال في شأن الأرض المفتوحة زمن الدولة الاسلامية ، وذلك أنها اتخذت في شأن هذه الأراضي طريقتين :-

الأول : وفيه أصبحت الأرض المفتوحة ملكا للدولة ، ويعمل الفلاحون

فيها أجراء ، كما حدث في مصر والشام والعراق .

الثاني : وفيه تقسيم الأرض الى ملكيات صغيرة ثم توزيعها على الفلاحين

كما حدث فى الأندلس . ثم قال : " ولو استمر الاسلام فى سيره الطبيعى ، ولم ينحرف ولاية السوء عن هدفه الاشتراكى العظيم لظلت أراضى الشام ومصر والعراق كما كانت ملكا للدولة ، يشتغل الناس عليها بخراج المقاسمة ، وبذلك تكون بلادنا أول بلاد فى العالم طبقت مبدأ ملكية الدولة لرقبة الأراضى ، هذا هو المبدأ الذى نادى به كثير من العلماء الاجتماعيين فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وطبقته روسيا فى الربع الأول من هذا القرن .

واستمر الأمر الى عهد عبد الملك بن مروان لا يجرى فى أراضى هذه البلاد بيع ولا شراء ، ثم أذن لهم عبد الملك والوليد وسليمان فى الشراء على أن يدفعوا ثمنها الى بيت المال ، وأراد عمر بن عبد العزيز أن يرد الأمر الى نصابه فينتزع الأراضى من أيدي أصحابها الجدد ، ولكنه وجد من الصعوبة ما لم يجد معه حيلة ، فلقد تقسمت الأراضى فى الموارث ، ومهور النساء والديون والمعاملات وغيرها ، فأقر ما كان قبل عهده ، ونهى عن شراء الأراضى وبيعها بعد ذلك ، وكذلك حاول المنصور فى العصر العباسى فلم يستطع ، وهكذا طغت الأهواء على هذا التشريع العظيم " (١)

ويمكن أن يقال فى مناقشة هذا الدليل ، انه لا دلالة فيه على جواز تحديد الدولة للملكية وذلك لما يلى :

أولا : أن هذا الاستدلال دخله النقص والاضطراب من وجوه :-

(١) منها أنه تقدم فى شأن الأراضى المفتوحة أن الراجح فيها تخيير الامام لعمل ما فيه المصلحة ، من توزيعها على الغانمين ، أو إبقائها فى ملك الدولة وفرض الخراج عليها . وبالتالي فان بقاء الأرض المفتوحة فى ملك الدولة ، ليس هو الطريق الوحيد المتعين سلوكه

بدليل أن الرسول صلى الله عليه وسلم قسم بعض أراضى خيبر ، فلم يكن هدف الاشتراكية من جعل رقبة الأرض ملكا للدولة هدفا للإسلام سعى إلى تطبيقه في كافة الأراضى . أما تقسيم أراضى الأندلس وتوزيعها على الفلاحين فليس طريقا ثالثا ، وإنما يعنى أنها وزعت عليهم مقابل الخراج ، مثلها في ذلك مثل أراضى مصر والشام والعراق .

٢) ومنها أنه ذكر أن الإسلام لو استمر في سيره الطبيعى لبقيت أراضى مصر والشام والعراق ملكا للدولة . وهذا القول يمكن أن يصدق في شأن الأراضى التى فتحت عنوة فقط ، لا في جميع أراضى مصر والشام والعراق ، فإن الأراضى التى صولح أهلها عليها ، أو - التى أسلم أهلها عليها ، أو الأراضى الموات التى تم احياؤها - بعد الفتح ، أو أراضى الصوافى ونحوها من الأراضى التى كانت فى ملك الدولة ثم ملكتها لبعض الأفراد . . كل هذه الأراضى لو استمر الإسلام في سيره الطبيعى لما تغير من شأنها شيء ، ولبقيت فى ملك أصحابها لا فى ملك الدولة ، وهى أراضى كثيرة وليست شيئا يسيرا^(١) .

٣) ومنها أنه ذكر أن الإسلام لو استمر في سيره الطبيعى لبقيت هذه الأراضى فى ملك الدولة . . وهو يريد الاستدلال على جواز - تحديد الملكية ، أى منع الملكيات الكبيرة ، وتأميم النسب الزائدة وتمليكها لمن لا يملك ، وليس لملكية الدولة للأرض علاقة بتحديد الملكية ، فإن التحديد لا يعنى جعل ملكية رقبة الأرض جميعا للدولة .

(١) أنظر : أبو عبيد ، الأموال : ١٠٤ . وقبل مثل هذا فى غير الأراضى المفتوحة كأراضى الجزيرة العربية ، والأراضى التى أسلم أهلها بعد عهد الفتح فى الدول الأفريقية ودول جنوب شرق آسيا ونحوها . فحكمها جميعا البقاء فى ملك أصحابها لا فى ملك الدولة .

ثانياً : هذا من حيث الاضطراب الواقع في الاستدلال ، أما من حيث الاستدلال بأنه لو لم ينحرف ولاية السوء (١) عن الهدف الاشتراكي العظيم للاسلام ، لبقيت الأراضي المفتوحة ملكاً للدولة حتى الوقت الحاضر . . فانه يجاب عنه بما يلي :

(١) أن ما أجازته الخليفة عبد الملك بن مروان ومن أتى بعده ليس خرقاً في الاسلام ، ولا فعل ولاية سوء كما ظن الكاتب ، وإنما الخلاف في جواز بيع الأرض المفتوحة كان قائماً قبل زمن عبد الملك

(١) قد ذكر في دليله أن الانحراف بدأ في زمن عبد الملك بن مروان ثم ابنه من بعده الوليد وسليمان . . وكأنه يعرض بهم بأنهم ولاية سوء وهذا وصف لا يليق أن يوصف به خليفة تابعي ثقة كعبد الملك بن مروان انظر : ابن حجر ، تهذيب التهذيب : ٤٢٢/٦ ، ٤٢٣ . ولا كذلك أبناءه كالوليد بنى قبة الصخرة ، ومسجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجامع دمشق العظيم ، والذي وصلت في عهده الدولة الإسلامية إلى أقصى حدودها . قال ابن كثير في حوادث عام ٩٣ هـ من زمن ولاية الوليد : " فكانت سوق الجهاد قائمة بفتح بني أمية ، ليس لهم شغل إلا ذلك ، قد علت كلمة الاسلام في مشارق الأرض ومغاربها وبرها وبحرها ، وقد أذلوا الكفر وأهله ، وامتلات قلوب المشركين من المسلمين رعباً ، لا يتوجه المسلمون إلى قطر من الأقطار إلا أخذوه . . . فقتيبة ابن مسلم يفتح في بلاد الترك ويسمى ويغنى حتى وصل إلى تخوم الصين وأرسل إلى ملكه يدعو ، وخاف وأرسل له هدايا وتحفا وأموالاً هدية ومسلمة بن عبد الملك بن مروان وابن أمير المؤمنين الوليد وأخوه الآخر يفتحون في بلاد الروم ويجاهدون بعساكر الشام حتى وصلوا إلى القسطنطينية ، وبنى بهاء مسلمة جامعاً يعبد الله فيه ، وامتلات قلوب الأفرنج منهم رعباً ،

ومحمد بن القاسم ابن أخي الحجاج يجاهد في بلاد الهند ويفتح مدنها في طائفة من جيش العراق وغيرها ، وموسى بن نصير يجاهد في بلاد المغرب ويفتح مدنها وأقاليمها في جيوش الديار المصرية وغيرها " البداية والنهاية : ٨٨ ، ٨٧/٩ . فكيف يصح أن يقال عن حاملي لواء الجهاد هذا أنهم ولاية سوء ؟ .

وبقى بعده أيضا . فقد روى أبو عبيد أن أغلب الصحابة كان يرى كراهة بيع الأرض الخراجية ، ثم قال : " ومع هذا كله أنه قد سهل فى الدخول فى أرض الخراج أئمة يقتدى بهم ، ولم يشترطوا عبثا ولا صلحا ، منهم من الصحابة - عبد الله بن مسعود ، ومن التابعين محمد بن سيرين ، وعمر بن عبد العزيز (١) ، وكان ذلك رأى سفيان - الثوري فيما يحكى عنه " (٢) .

ثم روى أقوال هؤلاء الأئمة المجيزين وقال : " فأرى العلماء قد اختلفوا فى أرض الخراج قديما وحديثا ، وكلهم إمام ، إلا أن أهل الكراهة أكثر ، والحجة فى مذهبهم أبين (٣) " .

فبين بقوله هذا أن الخلاف فى بيع أرض الخراج قديم منذ زمن الصحابة ، وإن كان الراجح من أقوالهم هو كراهة البيع .
وممن قال بجواز بيع الأرض الخراجية - ابن أبي ليلى ، وهو مذهب أبى حنيفة ، ورواية أيضا عند أحمد (٤) . فليس فعل هؤلاء - الولاة إذا بدعوا فى الدين ، وإنما هو أخذ بأحد القولين فى مسألة مجتهد فيها .

(١) أنه أورد هذا الدليل لبيان جواز تحديد الملكية فى الوقت الحاضر وكأنه يريد أن تنزع الملكيات الكبيرة من أيدي أصحابها وتوزع على من لا يملك ، لأن تملكهم لهذه الأرض ناشئ عن خطأ ، والأصل أن تكون هذه الأرض ملكا للدولة لا للأفراد ، هذا هو معنى قوله ، وهو مردود لأمر كثيرة منها :-

أ (ما تقدم من أن بيع الأرض الخراجية ليس خطأ ، وإنما هو مذهب كثير من الأئمة من الصحابة والتابعين وفقهاء المذاهب ، ومع

(١) اختلف النقل عن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - ، فبينما نقل عنه أنه لا يرى صحة البيع . انظر : الشرح الكبير مع المغنى : ١٨/٤ . نجد أبا

عبيد ينقل عنه القول بصحة البيع . أنظر الأموال : ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٢) الأموال : ١٠٧ (٣) المصدر نفسه : ١٠٩

(٤) شمس الدين بن قدامة ، الشرح الكبير مع المغنى : ١٧/٤ . ابن رجب الاستخراج لأحكام الخراج : ٧٣ .

أن أبا عبيد ذكر أنه خلاف الراجح إلا أنه قد وجد من يقول برجاجة هذا المذهب ، كابن تيمية - رحمه الله - إذا يقول في شأن الأرض - الخراجية : "وهي تنتقل عن أهلها إلى ذريتهم وغير ذريتهم بالارث والوصية والهبة ، وكذلك البيع في أصح قولى العلماء ، إذ حكمها بيد المشتري كحكمها بيد البائع ، وليس هذا تبعا للوقف الذى لا يباع ولا يوهب ولا يورث ، كما غلط فى ذلك من منع بيع أرض السواد ، معتقدا أنها كالوقف الذى لا يجوز بيعه ، مع أنه يجوز أن يورث ويوهب ، إذ لا خلاف فى هذا " (١) .

وقد رجح هذا المذهب أيضا ابن القيم فقال : " وعمر لم يقسم بل أقرها على حالها ، وضرب عليها خراجا مستمرا فى رقبتها يكون للمقاتلة ، فهذا معنى وقفها ، ليس معناه الوقف الذى يمنع من نقل الملك فى الرقبة ، بل يجوز بيع هذه الأرض ، كما هو عمل الأمة وقد أجمعوا على أنها تورث ، والوقف لا يورث (٢) .

ب () أنه إذا سلمنا أن القول بصحة البيع مذهب مرجوح ، إلا أن هذا لا يعنى بطلان تملك من ملك بموجب هذا المذهب ، وإنما تبقى المسألة خلافية مجتهدا فيها ، وقد علم أن حكم الحاكم فى المسائل الخلافية يقطع الخلاف ، كما جاء فى الشرح الكبير عند ذكر حكم بيع الأرض الخراجية : " وإذا بيعت هذه الأرض فحكمكم بصحة البيع حاكم صح ، لأنه مختلف فيه فصّح بحكم الحاكم كسائر المختلفات .

وإن باع الإمام شيئا لمصلحة رآها ، مثل أن يكون فى الأرض ما يحتاج إلى عمارته ولا يعمرها إلا من يشتريها صح أيضا ، لأنه فعل

(١) الفتاوى : ٢٨ / ٥٨٨ ، ٥٨٩ . وانظر : ٣١ / ٢٠٤ - ٢٠٦ من الفتاوى أيضا .

(٢) زاد المعاد : ٣ / ١١٨ .

الامام كحكم الحاكم (١) .

(ج) أنه لو سلمنا جدلاً بأن هذا البيع فى أصله باطل ، حتى وان أقره حاكم مسلم ، فانه لا يصح القول بصحة استرداد الأراضى من أيدي أصحابها فى الوقت الحاضر ، وذلك لأن ضرر الاسترداد أشد من ضرر بقاء الأرض فى أيدي أصحابها ، فقد ذكر فى الدليل أن عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - هم بنزع هذه الأراضى من أصحابها الجدد ، الا - أنه وجد من الصعوبة استردادها حيث تقسمت هذه الأراضى فى الموارث ومهور النساء ونحو ذلك ، فاذا لم يستطع عمر بن عبد العزيز أن يسترد الأراضى المبعة فى عهده ، وهى جزء يسير معلوم ، ولم يمس على بيعها سوى وقت قصير (لقد تولى الخلافة فى أواخر القرن الأول الهجرى ولا يتجاوز الفرق بين ولايته وولاية عبد الملك بن مروان الثلاثين عاماً) . . . فكيف يصح أن يقال بصحة استردادها فى الوقت الحاضر ، وبعد أن مضى على بعض هذه البيوع ألف عام وثلاثمائة عام ؟ . . . وكذلك يقال عن الخليفة المنصور ، فقد حاول هو الآخر استردادها فلم يستطع وقد تولى الخلافة فى أواسط القرن الثانى الهجرى .

فاذا أجاز هؤلاء الأئمة هذه البيوع ، لصعوبة استردادها - وهم الأحرص منا على مصلحة الشرع ، والأقدر منا على استرداد البيوع الحاصلة فى وقتهم - كان الأولى بحكام الوقت الحاضر أجازة هذه البيوع أيضاً لتضاعف السبب المانع واستحالة الاسترداد .

هذا على فرض القدرة على تمييز الأرض الخراجية من غيرها فى الوقت الحاضر ، فهو سبب أتى متأخراً ، ولم يكن موجوداً زمن عمر بن عبد العزيز حيث اقتضت صعوبة الاسترداد فى وقته على تقسم هذه الأرض فى الموارث والديون والمغللات ونحو ذلك ، ثم جد بعد ذلك سبب

(١) شمس الدين بن قدامة ، الشرح الكبير : ١٨ / ٤ ، وانظر : ابن رجب الاستخراج لأحكام الخراج : ٨٥ .

آخر هو اختلاط الأرض الخراجية بغيرها من أراضي الصلح والأراضي المحياه ونحو ذلك .

وقد أشار الى ذلك أئمة الفقهاء كالامام النووى ، والسبكي ، وابن حجر المكي ، فقد ذكروا أن كل من وجدت في يده أرض فانه يكفي في اثبات تملكه لها وضع يده عليها ، ولا يصح لأحد أخذها منه بحجة أنها كانت أرضا خراجية ، وقد نقل ذلك عنهم ابن عابدين عند شرحه لقول صاحب المتن بأن أرض مصر ليست مملوكة للزراع ، وانما صارت لبيت المال ، ولموت المالكيين لها شيئا فشيئا . .

قال : " فاذا كانت مملوكة لأهلها فمن أين يقال أنها صارت لبيت المال باحتمال أن أهلها كلهم ماتوا بلا وارث ؟ . . فان هذا الاحتمال لا ينفي الملك الذى كان ثابتا ، وقد سمعت التصريح فى المتن تبعا للهداية ، بأن أرض سواد العراق مملوكة لأهلها ويجوز بيعهم لها ، وتصرفهم فيها ، وكذلك أرض مصر والشام كما سمعته ، وهذا على مذهبنا ظاهر ، وكذا عند من يقول انها وقف على المسلمين ، فقد قال الامام السبكي : أن الواقع فى هذه البلاد الشامية والمصرية أنها فى أيدي المسلمين فلا شك أنها لهم اما وقفا ، وهو الأظهر من جهة عمر - رضى الله عنه - ، واما ملكا وان لم يعرف من انتقل منه الى بيت المال ، فان من بيده شئ لم يعرف من انتقل اليه منه يبقى فى يده ولا يكلف بينه . .

ثم قال : ومن وجدنا فى يده أو ملكه مكانا منها فيحتمل أنه أحيا أو وصل اليه وصولا صحيحا . . . قال ابن عابدين : قال المحقق ابن حجر المكي فى فتاواه الفقهية بعد نقله كلام السبكي : فهذا صريح فى أنا نحكم لذوى الأملاك والأوقاف ببقاء أيديهم على ماهى عليه ولا يضرنا كون أصل الأرض ملكا لبيت المال ، أو وقفا على المسلمين لأن كل أرض نظرنا اليها بخصوصها لم يتحقق فيها أنها من ذلك الوقف ولا الملك ، لاحتمال أنها كانت مواتا وأحييت ، وعلى فرض تحقق أنها من

بيت المال ، فان استمرار اليد عليها والتصرف فيها تصرف الملاك فى
أموالهم أو النظار فيما تحت أيديهم الأزمان المتطاولة ، قرائن ظاهرة
أو قطعية على اليد المفيدة لعدم التعرض لمن هى تحت يده وعدم
انتزاعها منه .

قال السبكي : ولو جوزنا الحكم برفع الموجود المحقق ، أى وهو اليد - ،
بغير بينة بل بمجرد أصل مستصحب ، لزم تسليط الظلمة على مافى أيدي
الناس ، ثم قال ابن حجر بعد كلام طويل : اذا تقرر ذلك بأن لك
واتضح اتضاحا لا يبقى معه ريبه أن الأراضى التى فى أيدي الناس
بمصر والشام والمجهول انتقالها اليهم ، تقر فى أيدي أربابها
ولا يتعرض لهم فيها بشىء أصلا ، لأن الائمة اذا قالوا فى الكنائس
المبنية للكفر انها تبقى ولا يتعرض لها عملا بذلك الاحتمال الضعيف
أى كونها كانت فى برية فاتصلت بها عمارة المصر ، فأولى أن يقولوا
ببقاء تلك الأراضى بيد من هى تحت أيديهم ، باحتمال أنها كانت مواتا
فأحييت أو أنها انتقلت اليهم بوجه صحيح ، وقد أطال - رحمه الله -
تعالى - فى ذلك اطالة حسنة ، ردا على من أراد انتزاع أوقاف مصر
وأقليمها ، وادخالها فى بيت المال بناء على أنها فتحت عنوة وصارت -
لبيت المال فلا يصح وقفها .

قال : وسبقه الى ذلك الملك الظاهر بيبرس ، فانه أراد مطالبة ذوى
العقارات بمستندات تشهد لهم بالملك والا انتزعها من أيديهم متعللا
بما تعلل به ذلك الظالم ، فقام عليه شيخ الاسلام الامام النووى - رحمه
الله تعالى - وأعلمه بأن ذلك غاية الجهل والعناد ، وأنه لا يحل عند
أحد من علماء المسلمين بل من فى يده شىء فهو ملكه ، ولا يحل لأحد
الاعتراض عليه ، ولا يكلف اثباته ببينة ، ولا زال الامام النووى - رحمه الله -
تعالى - يشنع على السلطان ويعظه الى أن كف عن ذلك ، فهذا الخبر
الذى اتفقت علماء المذاهب على قبول نقله والاعتراف بتحقيقه وفضله ، نقل
اجماع العلماء على عدم المطالبة بمستند عملا باليد الظاهر فيها أنها

وضعت بحق " (١) وليس بعد نصوص الفقهاء هذه زيادة لمستزيد
فقد بينت أن دعوى الاسترداد هذه ليست حديثة ، وأن انكار هذه
الدعوى وابطالها هو مذهب أئمة الفقهاء قديما .

(٤) ومن الأدلة على جواز تحديد الملكية ، ما ذكره الدكتور السباعي من
أن تحديد الملكية يدخل تحت مبدأ سد الزرائع (٢) . وكأنه يشير
الى أن زيادة الملكية عن حد معين زريعة الى الفساد فتمنع لذلك
... ويمكن الاجابة عن هذا الاستدلال بأن يقال هذا هو موضع
الخلاف ، ونحن لا نسلم بأن اعطاء الفرد حق التوسع في التملك
زريعة الى الفساد ، بل يمكن أن ينعكس هذا الاستدلال ، ويقال
ان السماح للأفراد بالتوسع في التملك زريعة الى الصلاح فيباح
لذلك ، وذلك أن السماح للأفراد المجددين بجنى ثمار تعبهم وجد هم
كاملة من غير تحجير أو اغتصاب ، سيكون حافزا لهم ولغيرهم
لمواصلة العمل وعمارة الأرض ، وبالتالي تحقيق مصلحة الفرد والجماعة
معاً .

(٥) ومن أدلتهم على جواز تحديد الملكية قولهم ان المصلحة تقتضى
تحديد الملكية (٣) . وهذا الدليل لا يسلم لهم به أيضا ، ويصح
أن يقال فيه ما قيل في دليل المصلحة في اباحة التأميم ، وأن تحديد
الملكية ليس مصلحة شرعية معتبرة ، لمناقضته لمقاصد الشرع ومخالفته
لأصوله (٤) .

(١) حاشية ابن عابدين : ١٨٠/٤ ، ١٨١ .

(٢) اشتراكية الاسلام : ١٠٧ .

(٣) السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٧ ، على الخفيف ، بحث الملكية الفردية
وتحديداتها في الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ١ /

٤٣ ، ٤٢ . د . محمد عبد الجواد ، ملكية الأراضي في الاسلام : ٣٤٠

وما بعده . الشيخ محمد الغزالي ، الاسلام والأوضاع الاقتصادية : ١٤٩

(٤) انظر ما تقدم ذكره عن دليل المصلحة في اباحة التأميم ص ٦٤١ . وسيأتى
ذكر الأدلة الدالة على مناقضة التحديد لأصول الشرع وأدلتها ، عند ذكر
أدلة المانعين .

(٦) واستدلوا أيضا بأن الحاكم يجوز له أن يحدد ربح المحتكر ، عندما يتحكم في الأسعار ، ويلحق الضرر بالمجتمع ، قالوا : " وتحديد ملك الانسان للعمال ، كتحديد ربحه للعمال ، فإذا جاز هذا جاز ذاك " (١) .

وقد أجيب عن هذا الاستدلال ، بأن تحديد ربح المحتكر ، أو بمعنى أصح النهى عن الاحتكار وإجبار المحتكر على البيع كما يبيع الناس (٢) ، هذا كله ليس كتحديد التملك في الحكم . فان الشرع أتى بالنهى عن الاحتكار وتأثير فاعله ، ولم يأت بالنهى عن تملك النقود أو العـروض الا قدرا معينا منها . (٣)

(٧) وأخيرا فقد استدلوا بأن زيادة التملك عن حد معين أمر مباح في الشرع وإذا منع ولى الأمر هذه الزيادة كانت طاعته واجبة ، لأن من حق ولى الأمر أن يقيد المباح ، فيأمر به أو ينهى عنه . قال الدكتور السباعي : " ويؤيده أن ملك الانسان لقدر معين من الأرض مباح ، فإذا رأى الامام أنه لا يصح تملك أكثر من ذلك ، كان من الواجب طاعته ، لأن ذلك حق من حقوقه في السياسة الشرعية . وقد نص فقهاء المالكية على أن للامام أن يمنع أو يحد من زراعة العنب في قرية اعتاد أهلها أن يزرعوا العنب ليتخذوا منه عصيرا للخمر وذلك من قبيل الاستصلاح ، وقد حدد عمر من حرية كبار الصحابة في الانتقال من المدينة الى غيرها من الأمصار ، مع أن الانتقال حق طبيعي للانسان ، فما الفرق بين (الحد) من حرية الانتقال و (الحد) من الربح (٤) و (الحد) من حرية الزراعة وبين (الحد) من التملك ؟ ... " (٥)

(١) د . مصطفى السباعي ، اشتراكية الاسلام : ١٠٧ .

(٢) انظر مبحث الاحتكار ص (٤٥٨)

(٣) محمد الحامد ، نظرات في كتاب اشتراكية الاسلام : ١٠٠ .

(٤) يشير الى الحد من ربح المحتكر وتقدم .

(٥) اشتراكية الاسلام : ١٠٧ .

وفى هذا يقول الشيخ على الخفيف أيضا : " وقد بينا أن زيادة الملكية فن المباحات قبل الاسلام وبعده ، ولم يرد فيها نص يجعل الحد منها خلافا عنه ، وفى مثل هذا يرى الفقهاء أن لولى الأمر أن ينهى هذه الاباحة بحظر يصدر منه لمصلحة تقتضيه فيصبح ما تجاوزه أمرا محظورا ، فان طاعة ولى الأمر واجبة لقوله : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) (١) ومن نتائج نفاذ أمر هذا عدم ثبوت ملكية المستزيد لما زاده عن الحد المرسوم وقد اشترط العلماء لذلك أن يكون من يصدر منه ذلك من الأمراء والولاة مجتهدا أو قد رجع فيه الى رأى مجتهد ، حتى يكون أمره هذا مستندا الى دليل شرعى . . . أما اذا لم يكن مجتهدا ، ولم يرجع فى أمره الى رأى مجتهد فان طاعته حينئذ تجب باعتبار أمره أمرا يقوم عليه النظام ، وتضطرب بمخالفته الأحوال ويعرض مخالفة للعقاب " (٢)

وقد ذكر لذلك عدة أمثلة من أعمال الخلفاء الراشدين تدل على صحة المنع من المباح وهى :-

أ (أن عمر بن الخطاب -رضى الله عنه - منع الناس من أكل اللحوم يومين متتاليين فى الأسبوع ، لقلّة اللحم فى المدينة ، وكان هذا منه فى أمر مباح .

ب (كما منع عمر -رضى الله عنه - أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم من التزوج بالكتائب ، مع اباحة التزوج بهن بنص الكتاب ، وذلك خشية الاعراض عن الزواج بالمسلمات .

ج (حمل عثمان -رضى الله عنه - الناس على قراءة المصحف بحرف

(١) النساء : ٥٩ .

(٢) بحث الملكية الفردية وتحديد ها فى الاسلام ، ضمن التوجيه التشريعى فى الاسلام : ٤٢/١ .

واحد ، لما رأى اختلاف الناس فى قراءته ، وقد كان مباحا لهم أن يقرأوه على سبعة أحرف .

ويمكن أن يقال فى الاجابة عن هذا الدليل أنه لا دلالة فيه على جواز فرض الدولة حدا أعلى للملكية لا تتجاوزه ، وذلك لما يلى :-

(١) أن تحديد الملكية لا يقتصر على كونه نهيا عن أمر مباح فقط ، بل يدخل فيه ما ليس من قبيل النهى عن المباح ، وذلك نحو نزع الملكية الثابتة شرعا قبل صدور هذا النهى ، والتي تزيد عن الحد المقرر فان نزع الزيادة ليس من قبيل النهى عن المباح ، ولكنه استيلاء على حق شرعى ، ولا يستقيم تحديد الملكية ما لم يتم هذا النزع ، بل لا يقتصر الأمر على ما هو مملوك قبل صدور النهى وتحديد التملك اذ يمكن أن يشمل حالات أخرى كثيرة بعد التحديد ، وذلك نحو الميراث أو الدية مثلا ، فاذا صادرت الدولة المقدار الزائد عن الحد المقرر للتملك ، لم تكن هذه المصادرة من قبيل النهى عن المباح فان الارث أو الدية أو الوصية مثلا حقوق شرعية ثابتة ، وليست من قبيل المباحات التى يمكن تقييدها ، وبالتالي يتعذر الاستدلال بهنـذا الدليل على جواز التحديد للملكية الفردية .

(٢) اننا لو سلمنا أن تحديد الملكية ما هو الا نهى عن أمر مباح فقط ، فانه يمكن القول أن تقييد ولى الأمر للأمر المباح ، بالأمر به أو النهى عنه ، ليس أمرا مسلما . فقد تقدم أن الراجح أن ولى الأمر لا يملك الحق فى منع الناس من تصرفاتهم ومعاملاتهم الخاصة ، ماداموا يتصرفون فى حدود ما أباح الشرع لهم (١) .

(١) انظر تفصيل هذا القول مع ذكر أدلته فى مبحث حق ولى الأمر ، فى الأمر بالمباح أو النهى عنه . ص (١٠١)

وعليه فيصح أن يقال هنا . . انه ليس من حق ولي الأمر أن يمنع الناس من زيادة التملك عن حد معين .

(٣) فإذا سلمنا - جدلا - القول بصحة أن يتدخل ولي الأمر في المباح فيأمر به أو ينهى عنه ، فإن هذا لا يصح شرعا - باتفاق المجيزين له - الا اذا اقتضته مصلحة شرعية - والمصلحة في تحديد الملكية ليست مسلمة ، بل هي محز الخلاف وموضع النقاش ، ويمكن أن يقال ان المصلحة في الاطلاق لا في التحديد ، أما ما ذكره الشيخ الخفيف من وجوب طاعة الامام حتى وان لم يكن مجتهدا ولم يرجع الى رأى مجتهد باعتبار أمره أمرا يقوم عليه النظام ، - وتضطرب بمخالفته الأحوال ، ويعرض مخالفته للعقاب . . فهذا القول خارج عن محل النقاش ، اذ ليس النقاش هنا في حكم طاعة ولي الأمر في أمره ونهيه خوف الاضطراب والفتنة ، وانما النقاش في حكم اقدام ولي الأمر ابتداء على أمر أو نهى ما ، هل يباح شرعا أو لا يباح ؟ . .

(٤) أما بالنسبة للأمثلة التي ذكروها لبيان جواز منع المباح في الشرع فانها هي الأخرى أمثلة تختلف عن حكم تحديد الملكية وبيان ذلك - :

أ (بالنسبة للمنع من زراعة العنب لعلنه اعتاد أن يتخذ منه خمرا . . . فان هذا الحكم يختلف عن حكم تحديد الملكية ، فان ما كان وسيلة الى المحرم في العادة يأخذ حكمه ويحرم كما في المثال السابق ، فهذا ليس نهيا عن مباح وانما هو نهى عن محرم ، وهو بخلاف زيادة التملك عن حد معين ، فانه ليس في العادة وسيلة الى ما هو محرم شرعا ، وبالتالي لا يمتنع . ومثله القول لو أن قوما يزرعون العنب دون أن تكون عادتهم اتخاذه خمرا ، وانما يحتمل وقوع مثل

ذلك منهم ، فانه لا يصح منعهم من زراعته حينئذ لأجل هذا الاحتمال النادر غير المعتاد .

(ب) أما منع عمر رضى الله عنه - كبار الصحابة من الانتقال من المدينة فقد أجيب عنه بأنه ان ثبت هذا المنع وصح فانه كان لمصلحة راجحة وهى الابقاء على وحدة الأمة ، لئلا تتفرق شيعة وأحزابا وأيضا فقد كان هذا لمصلحة الشورى ، فقد أبقي عمر أولى العلم والفضل ليستشيرهم فى الأمور والحوادث النازلة ، وهذا بخلاف تحديد الملكية فليس فيه مصلحة راجحة (١) . كما أن هذا المنع لم يستمر فقد رأينا الصحابة وغيرهم يسافرون وينتقلون فى الأمصار ، فى زمن الخلافة الراشدة وبعدها من غير نكير .

(ج) وبالنسبة لمنع عمر رضى الله عنه - الناس من أكل اللحم يومين متتالين فى الأسبوع . . فهذا الخبر يمكن التشكيك فى صحته . فقد روى ابن الجوزى عن ابن عمر قال : " كان عمر يأتى مجزرة الزبير بن العوام - رحمه الله - بالبقيع ، ولم يكن بالمدينة مجزرة غيرها ، فيأتى معه بالدرة فإذا رأى رجلا اشترى ، لحما يومين متتالين ضربه بالدرة ، وقال : الا طويت بطنك يومين " (٢)

فمما يؤيد الشك فى ثبوت هذا النقل عن عمر - رضى الله عنه - أنه لم ينقل عنه بسند يعتمد عليه ، ثم أن الخبر أثبت أن هذا الحكم كان فى المدينة فقط . ولم يرد ما يدل على تعميمه فى كافة الأمصار ، وليس فى المدينة ما يدل على خصوصها بمثل هذا النهى ، فما الذى جعلها تختص به دون مكة مثلا ؟ . . . وأيضا فان عمر - رضى الله عنه - لم يوكل أمر هذا النهى لأحد غيره كما هو ظاهر الخبر ، وانما كان يأتى بنفسه الى المجزرة ، ولا يتصور أن عمر - رضى الله عنه - كان يأتى كل يوم حتى

(١) محمد الحامد نظرات فى كتاب اشتراكية الاسلام : ١٠١ .

(٢) مناقب عمر بن الخطاب : ٧٩ .

يستطيع المراقبة ومعرفة المخالفين ، فان حاجات الخلافة ومطالبها لا تبقى من وقته كفاية لزيارة المجزرة كل يوم والمراقبة التامة . وأيضا ليس في الخبر أنه منع الجزارين أن يبيعوا لأحد يومين متتالين ، ولو صح الخبر لكان منع البيع أولى من منع الشراء ومراقبة المشتريين كل يوم . بل ليس في الخبر المنع من الشراء أو مصادرة الكمية المشترىة ونحو ذلك ، وإنما الذي في الخبر : " فاذا رأى رجلا اشترى لحما يومين متتابعين ضربه بالدرة . . . " . فلو صح الخبر لكان المنع من الشراء أولى من ترك الناس يشترون ثم يضربون ! وأيضا فان المنع من الشراء يومين متتالين ليس بذي فائدة ان لم يصحبه تحديد الكم ، وليس في الخبر تحديد الكم المسموح شرائه ، وبالتالي يمكن أن يشتري أحدهم ما يكفي ليومه وغده ، مما يفسد فائدة هذا المنع .

وأیضا فان التحديد ورد في شأن اللحم فقط ، وليس هناك ما يدل على اختصاصه ، فان قيل كان هذا في وقت المجاعة وشدة الحاجة . فقد كان الأولى أن يعم التحديد كافة القوت ، كالحبوب مثلا ، بل الحبوب أولى بالتحديد من اللحم .

وأخيرا فانه يمكن معارضة هذا المنع بما رواه ابن الجوزي نفسه ، عن عتبة بن فرقد السلمي قال : " قدمت على عمر - رضوان الله عليه - ، وكان ينحر جزورا كل يوم ، أطيبها للمسلمين وأمهات المؤمنين ، ويأمر بالعنق والعليا ، فيأكله هو وأهله . . . " (١) فكيف يتناقض فعل عمر مع قوله ؟

لكن لو سلمنا بصحة هذا النقل وأنه كان في وقت شدة الحاجة والمجاعة ، كعام الرمادة مثلا ، فان الخبر يحمل على أنه كان على سبيل الارشاد لما هو الأولى ، من التقليل من استهلاك اللحم نظرا لشدة الحاجة اليه وقلة المعروض منه ، لا على سبيل النهي العام ، بدليل أن الشراء كان يتم كما تقدم وهذا كله بخلاف تحديد الملكية ، فهو حكم عام لم تكن هناك حاجة ماسة اليه .

د (أما بالنسبة لمنع عمر - رضى الله عنه - الصحابة من التزوج بالكتابيات فيمكن أن يجاب عنه بأمرين :-

الأول : أن التوسع فى الملكية يختلف عن التزوج بالكتابيات . فانه وان كان الاتفاق حاصل بين أهل العلم على صحة تزوج حرائر أهل الكتاب الا أن الأولى كما ذكر الفقهاء هو ترك التزوج بهن ، وذلك حتى لا يتم الاعراض عن المسلمات ، أو خشية أن يفتن الزوج أو الأبناء عن دينهم ونحو ذلك . (١)

بل قد وردت روايات عن ابن عمر - رضى الله عنهما - تفيد أن الزواج بالكتابيات ليس مباحا ، وانما هو مكروه أو محرم ، فقد روى الجصاص بسنده عن نافع عن ابن عمر : " أنه كان لا يرى بأسا بطعام أهل الكتاب ، وكره نكاح نسائهم " (٢) . وفى رواية : " أنه كان اذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال : ان الله حرم المشركات على المسلمين (٣) ، قال : فلا أعلم من الشرك شيئا أكبر - أو قال أعظم - من أن تقول ربها عيسى ، أو عبد من عبيد الله " (٤) ، وهذا كله بخلاف التوسع فى التملك ، فانه ليس خلاف الأولى فى الشرع ، بل هو أمر لا خلاف فى اباحته مطلقا ، بل يمكن أن يقال انه أقرب الى الندب ، من حيث أن المسلم مطالب بالعمل والجد والكسب ومواصلة تنمية ماله ، وترك تضييعه أو اهماله وتعطيله . . الخ

(١) ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير : ٥٠١ ، ٥٠٠ / ٧ .

(٢) أحكام القرآن : ٣٣٢ / ١ .

(٣) يشير الى قوله تعالى من سورة البقرة : ٢٢١ (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) الآية . الا أن الفقهاء ذكروا أن هذه الآية مخصصة أو منسوخة بالآية : (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) الآية . المائدة : ٥ .

(٤) الجصاص ، أحكام القرآن : ٣٣٢ / ١ .

وانظر : القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن : ٦٨ / ٣ .

الثاني : أن نهى عمر - رضى الله عنه - عن التزوج بالكتابيات لم يكن على سبيل الإلزام ، وإنما كان من قبيل الإرشاد لما هو الأولى . فقد روى أن حذيفة بن اليمان تزوج يهودية ، فكتب إليه عمر : " أن خل سبيلها ، فكتب إليه حذيفة : أحرام هي ؟ فكتب إليه عمر : لا ولكن أخاف أن تواقعوا المومسات منهن (١) " فذكر عمر أنها ليست بحرام وبين علة النهى التى يمكن التثبت منها وتجنبها .

وفى المغنى بعد أن ذكر أن الأولى ترك التزوج من الكتابيات قال : " لأن عمر قال للذين تزوجوا من نساء أهل الكتاب : طلقوهن . فطلقوهن الا حذيفة ، فقال له عمر : طلقها . قال : تشهد أنها حرام ؟ قال : هي خمره ، طلقها . قال : تشهد أنها حرام ؟ قال : هي خمره . قال : قد علمت أنها خمره ، ولكنها لى حلال فلما كان بعد طلقها ، فقيل له : ألا طلقتها حين أمرك عمر ؟ قال : كرهت أن يرى الناس انى ركبت أمرا لا ينبغي لى " (٢) فتبين من هذا أن حذيفة لم يطلق حين أمره عمر (ولى الأمر) ، محتجا فى ذلك بالاباحة الشرعية التى ليس من حق ولى الأمر ابطالها (ولكنها لى حلال) ، وعمر - رضى الله عنه - لم يجبره على الطلاق حين امتنع ، بالرغم من اتفاقهم على أن هذه الاباحة خلاف الأولى ، مما يدل على أن هذا النهى لم يكن ملزما . وعليه ففى شأن تحديد التملك لا يكون الأمر به لازما ، بل عدم لزومه أولى لما تقدم .

هـ (أما قولهم ان عثمان - رضى الله عنه - حمل الناس على قراءة المصحف على حرف واحد ، بدل سبعة أحرف مباحة . . فانه يجاب عنه بأن عثمان - رضى الله عنه - لم ينه عن أمر مباح هنا ، وإنما نهى عن الاختلاف الشديد الذى حصل فى قراءة القرآن ، وهو مصدر التشريع الأول وهذا

(١) الجصاص ، أحكام القرآن : ١ / ٣٣٣ .

(٢) ابن قدامة ، المغنى : ٥٠١ / ٢ .

الاختلاف لم يكن مباحا ، بل هو أمر محظور ، فكان لابد من النهي عنه والزام الناس بالقراءة الصحيحة ، فعن علي - رضي الله عنه - قال : " لا تقولوا في عثمان الا خيرا ، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف الا عن ملأ منا ، قال : ما تقولون في هذه القراءة ؟ فقد بلغني أن بعضهم يقول : ان قراءتي خير من قراءتك ، وهذا يكاد يكون كفرا قلنا فما ترى ؟ قال : أرى أن يجمع الناس على مصحف واحد ، فلا تكون فرقة ولا اختلاف ، قلنا : نعم مارأيت " (١) فبين عثمان - رضي الله عنه - أن هذا الخلاف قرب من درجة الكفر ، مما يوجب منعه . وأيضا فان عثمان - رضي الله عنه - لم ينه الناس عن القراءات الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وانما نهاهم عن الاختلاف الموصول الى الكفر ، بدليل أن هذه القراءات ما زالت تروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم في زمن عثمان ومن بعده ، ويقرأ بها في صورة القراءات السبع المشهورة وغيرها ، وقد نقل السيوطي عن الباقلاني قوله : " لم يقصد عثمان قصد أبي بكر في جمع نفسه القرآن بين لوحين ، وانما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي صلى الله عليه وسلم والغاء ما ليس كذلك ، وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ، ولا تأويل أثبت مع تنزيل ، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته وحفظه ، خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد " (٢)

(١) السيوطي ، الاتقان في علوم القرآن : ١٧٠ / ١ ، وقال : أخرجه ابن أبي داود بسند صحيح .

(٢) المصدر نفسه : ١٧١ / ١ .

ثانيا : أدلة القائلين بعدم جواز تحديد الملكية : -
=====

أورد هؤلاء عدة أدلة لبيان عدم جواز تحديد الملكية منها :-

(١) ان تحديد الملكية مخالف للأحكام الشرعية ، وذلك أن التحديد يشتمل على شقين : الأول منع الفرد من التملك الا بقدر معين ، وهذا تحجير ما أنزل الله به من سلطان ، بل قد أنكر القرآن على المشركين ما هو أخف منه ، قال تعالى (وقالوا هذه أنعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم ، وأنعام حرمت ظهورها ، وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه) (١) الآية . والشق الثاني هو مصادرة المال الزائد عن المقدار المحدد للتملك ، وهذا غصب يحرمه القرآن وينهى عنه ، قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل . .) (٢) . الآية .

(٢) أن تحديد الملكية مناقض للآيات المحكمة التي أثبتت أن الله يرزق من يشاء بغير تحديد المقدار ، قال تعالى : (والله يرزق من يشاء بغير حساب) (٣) وقوله تعالى : (ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله ، والله يرزق من يشاء بغير حساب) (٤) .

(٣) أن تحديد الملكية مخالف لحكم التفضيل في الرزق ، الذي سنه الله بين عباده ، قال تعالى : (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق . .) (٥)

-
- (١) الأنعام : ١٣٨ .
(٢) النساء : ٢٩ . وقد أورد هذا الدليل الشيخ عبد الله كتون في بحث الملكية الفردية في الاسلام ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام : ١١١/١ .
(٣) البقرة : ٢١٢ .
(٤) النور : ١٣٧ . وأورد هذا الدليل . عبد العزيز البدرى في حكم الاسلام في الاشتراكية : ٧٣ .
(٥) النحل : ٧١ .

الآية ، وقال تعالى : (انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض . .) (١)
الآية .

(٤) كما أن تحديد الملكية مخالف للحكمة التي من أجلها جعل الله التفاوت في الرزق ، وفضل بعض الناس على بعض والتي منها امتحانهم فيما آتاهم ، لينظر أيشكرون أم يكفرون ، قال تعالى : (هو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم) (٢)

(٥) وقد نهى الله سبحانه وتعالى عباده عن معارضة سبحانه في حكم التفضيل في الرزق وحكمته ، بل نهى عما هو أدنى من ذلك ، وهو تمنى زوال هذا الفضل ، قال تعالى : (ولا تمننوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ، واسألوا الله من فضله ، إن الله كان بكل شيء عليما) (٣) فأرشدهم سبحانه إلى الطريق الصحيح وهو سؤال الله من فضله ، مع سلوك أسباب الرزق من العمل والجهد والسعى في طلب الكسب ، وليس تمنى ما في يد الآخرين . (٤)

(٦) وقد أنكر الله سبحانه وتعالى على عباده التدخل في تقسيم الرزق في الحياة الدنيا ، لما في ذلك من اعتراض على حكمته ، قال تعالى (٥) : (أهم يقسمون رحمة ربك ؟) فهذا إنكار على العباد أن يكون أمر التقسيم اليهم ، سواء أكانوا حكومات أم أفرادا . (نحن قسمنا بينهم

(١) الاسراء : ٢١ وأورد هذا الدليل عبد العزيز البدرى ، حكم الاسلام فى الاشتراكية : ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) الأنعام : ١٦٥ .

(٣) النساء : ٣٢ .

(٤) انظر : الشيخ حسن بن مخلوف ، فتوى شرعية حول الملكية الفردية فى الاسلام مطبوع ضمن مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة عدد شوال سنة ١٣٩٤

ص ٦٢ .

(٥) الزخرف : ٣٢ .

معيشتهم فى الحياة الدنيا) فجعل أمر تقسيم الرزق فى الحياة الدنيا الىه سبحانه وحده ، دون من عداه (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات) فكان من شأن قسمته سبحانه أن جعل التفاوت فى الرزق أحد أركانها (ليتخذ بعضهم بعضا سخريا) فهذه إحدى حكم التفاوت العظيمة فان الانسان لا يستطيع أن يقضى جميع حاجاته بنفسه ، كما أن الحياة لا يمكن أن تستمر ، والأرض لا يمكن أن تعمر ، ما لم يتم هذا التعاون وتسخير كل فرد لخدمة الآخرين ، (ورحمة ربك خير مما يجمعون) فليس التفاوت فى الرزق دليلا على التفاوت عند الله ، وانما على كل انسان أن يجتهد ليكسب ثواب الله ورحمته وجنته .

(٧) ويمكن أن يقال ان تحديد الملكية لا يصح لأنه لا بد وأن يتعارض مع أحكام الشرع الثابتة ، وذلك فى نحو الميراث مثلا ، فاذا حددت الملكية الزراعية بمائة فدان مثلا للفرد الواحد ، ثم توفى شخص وترك مائة فدان ووارثا واحدا ، وكان الوارث يملك الحد الأعلى أو نحو ذلك ، فان الشرع يقضى بانتقال الملك الى الوارث ، فاذا تم النقل خرق النظام ، وان منع الوارث من نصيبه نقضت أحكام الشرع ، فكان لا بد من القول بفساد هذا النظام . ويمكن أن يقال نحو هذا فى الدية الشرعية مثلا ، أو الوصايا أو الوقف ، أو البيوع الشرعية ونحو ذلك .

(٨) وأخيرا فانه الى جانب مخالفة حكم التحديد للأحكام الشرعية ، فهو أيضا مناقض للفطرة البشرية من حيث أنه يحد من نشاط الفرد ويعطل جهوده ويقتل مواهبه وطموحاته ، مما يؤدي الى خفض جهده ونتاجه ، وتوقفه عند حد معين لا يتجاوزه ، اذا علم أن مضاعفة نشاطه ونتاجه لن تضيق اليه فائدة شخصية ، وبالتالي تعود الخسارة الحقيقية على المجتمع بأسره بسبب تعطيل هذا النظام لكفاءة المجددين النشطين . (١)

(١) عبد العزيز البدرى ، حكم الاسلام فى الاشتراكية : ٧٢ .

الترجيح : =====

انه مما هو معلوم أن تحديد الملك بحد معين حكم جد على البحث الشرعى ، ولم يكن معهودا فيما سبق ، وبالتالي فان المجيزين لهذا الحكم لابد وأن يستدلوا على هذه الاجازة بأدلة ثابتة من الشرع ، الا أن الذى تبين من خلال مناقشة الأدلة التى أوردوها ، أن هذه الأدلة لا ترقى لدرجة اثبات هذا الحكم ، أما أدلة المانعين فيكفى أنها تتسق مع الفكر الاسلامى والتطبيق العملى لشريعة الاسلام منذ ابتداء نزول الوحي حتى وقتنا الحاضر .

ومن ثم فان الأولى أن يقال ان الراجح هو القول بعدم جواز تحديد الملكية ، لما أن فكرة التحديد هذه لم ينزل بها القرآن ، ولا أتت بها سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا عمل بهاء الخلفاء الراشدين ، ولا من أتى بعدهم من ولاة المسلمين ، ولم تكن موضع اجتهاد المجتهدين فى عصور الاسلام المختلفة . وانما أصبحت موضع اجتهاد فى الوقت الحاضر بعد أن نادت بها المذاهب الجماعية خارج بلاد المسلمين ، ثم نقلها عنهم المسلمون ، دون النظر لمخالفتها لمبادئ الاسلام وأصوله ، ودون أن تكون هناك حاجة حقيقية اليها فى بلاد المسلمين .

وقد ظهر عند بيان حقيقة نظام التحديد ارتباطه بنظام التأمين وأنه لا يمكن تطبيقه مالم يصحبه التأمين ، وقد سبق بيان فساد نظام التأمين ومخالفته لأحكام الشرع ، وبالتالي فان نظام التحديد يبطل هو الآخر .

والحقيقة أن المسلمين ليسوا بحاجة الى استيراد مبادئ ونظم اصلاح من الشرق أو الغرب ، وانما هم بحاجة الى تطبيق كامل لشريعة الاسلام فى كافة جوانب الحياة ، والى التزام وتمسك كامل بأحكامها من كافة المسلمين ، فاذا ماتم ذلك وجد المسلمون أنفسهم فى مجتمع لا يحتاج الى كل هذه المبادئ والنظم الغربية على شريعتهم .

وتطبيق الشريعة الاسلامية يعنى فى مجال الملكية الفردية عدة أمور ، لو تمت لزال كل الأسباب الداعية الى تحديد الملكية أو نحوها من الشرائع الغريبة ، فمن هذه الأمور : -

(١) تطبيق نظام الزكاة الشرعى ، والذي يعنى اقتطاع نسبة من أموال الأغنياء قد تصل الى حدود ١٠ ٪ من بعض أنواع الدخل لصالح الفقراء ، وكذلك تطبيق نظام النفقات الواجبة عدا الزكاة كنفقات الأقارب المحتاجين ونحو ذلك ، وكذا الحث على الصدقات المستحبة التى دعا اليها الاسلام ، مما سيؤدى الى القضاء على أغلب مشاكل الفقر فى البلدان الاسلامية أو التخفيف من وطأتها ، وهو السبب الذى يتذرع به المجيزون لأنظمة التحديد أو التأميم ونحوها .

(٢) تطبيق نظام الاسلام فى مجال المعاملات وطرق الكسب ، ومنع الطرق المحرمة كالربا أو الرشوة أو الغش أو الاحتكار ونحو ذلك من أنواع الظلم فى المعاملات مما سيؤدى الى منع قيام الملكيات الظالمة ، ومنع التوسع فى الملكيات بالطرق غير الشرعية .

(٣) تطبيق نظام الارث الشرعى ، والذي يعنى تقسيم الملكية بين الورثة بحسب الأنصبة الشرعية ، مما يساعده كثيرا على تفتيت الثروة المنحصرة فى شخص واحد بين عدد كبير من الورثة .

(٤) وأخيرا فان التشريع الاسلامى يحرص على ترك الأفراد احرارا فى تصرفاتهم الشرعية فتمنع كل القيود غير الشرعية ، حتى يتمكن كل فرد من العمل والاجتهاد وزيادة كسبه بحسب نشاطه وجده ، دون تحجير أو تسلط واغتصاب لثمرة جهده من الآخرين ، مما سيؤدى فى النهاية - وفى ظل النظام الاسلامى - الى تحقيق مصلحة الفرد والمجتمع معا . وسوف تترك الفرص كاملة لكل أفراد المجتمع الراغبين فى مواصلة الجهد والنشاط وسوف يتمكن كل فرد من التملك بحسب قدرته ونشاطه ، فليس التملك مقصورا

على فئة معينة ، ولا الفقر كذلك .

فاذا ماتم تطبيق الشريعة الاسلامية فى المجالات المختلفة ، وتبهم الأخذ بهذه المبادئ ونحوها فى مجال الملكية الفردية ، فانه لا بد وأن يحيا المسلمون فى أمن واستقرار ، بحسب وعد الله لهم ، قال تعالى : (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا ، يعبدوننى لا يشركون بى شيئا ، ومن كفر بعد ذلك فأولئيك هم الفاسقون) (١) . ولن يكون المسلمون بعد هذا بحاجة الى الأخذ بأى مبدأ غير شرعى ، لتحقيق مصلحة غفل عنها التشريع الاسلامى .

الا أن تطبيق الشريعة الاسلامية لا يعنى القضاء نهائيا على الفقر فى المجتمع الاسلامى ولا يعنى كذلك القضاء على التفاوت فى الدخول أو المنع من التوسع فى التملك والقضاء على الملكيات الكبيرة اذا نشأت عن طريق شرعى . بل أن التشريع الاسلامى لا يمنع من وجود فقراء وأغنياء ووجود ملكيات واسعة داخل المجتمع الاسلامى ، ويمكن اثبات هذه الفكرة بعدة أدلة شرعية منها :-

(١) الآيات المتقدمة الدالة على أن الله يرزق من يشاء بغير حساب ، وأن الله فضل بعض الناس على بعض فى الرزق ، ونحوها من الآيات الدالة على أن الله اختار لعباده التفاوت والتفضيل فى الرزق ، وأنه لم يختصر لهم المساواة لمصلحة رآها سبحانه وتعالى .

(٢) وقد وردت عدة أحاديث تفيد أن التوسع فى التملك ليس مناقضا لمبادئ الشرع ولا مخالفا لنصوصه ، ففى الصحيح عن أم سليم - رضى الله عنها -

أنها قالت : " يارسول الله ، أنس خادمك ، أدع الله له ، قال : اللهم أكثر ماله وولده ، وبارك له فيما أعطيته " (١) وفي رواية أخرى عن أنس : " فما ترك خير آخرة ولا دنيا إلا دعا لي به : اللهم أرزقه مالا وولدا وبارك له ، فاني لمن أكثر الأنصار مالا " الحديث . (٢) وفي الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم : " لا حسد الا في اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه علىهلكه في الحق ، ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها " (٣) فصح أن يتمنى الفرد أن يكون له مثل ما لغيره ، من أجل أن ينفقه في وجوه الحق ، من غير أن يتمنى زوال هذه النعمة عن الغير .

(٣) وقد تملك عدد كبير من الصحابة وكثرت أموالهم ، ولم يعتبروا ذلك حرجا ينهى عنه الشرع ، فكان أبو بكر - رضي الله عنه - موسعا له في رزقه ، وكذلك كان عثمان بن عفان - رضي الله عنه - حتى أنه جهز جيش العسرة ومن أثرياء الصحابة طلحة بن عبيد الله ، وعبد الرحمن بن عوف والزبير ابن العوام - رضي الله عنهم - ، قال ابن سعد عن ثروة عبد الرحمن ابن عوف : " ترك ألف بغير ، وثلاثة آلاف شاة بالبيع ومائة فرس ترعى بالبيع . . . وترك ذهباً قطع بالفئوس ، حتى مجلت أيدي الرجال (ظهر فيها ما يشبه البثر) وترك أربع نسوة ، فأخرجت امرأة من ثمنها بثمانين ألفا . . . وفي رواية : أصاب تماضر بنت الأصم ربع الثمن فأخرجت بمائة ألف ، وهي إحدى الأربع " (٤) وفي الصحيح أن الزبير ابن العوام أوصى بثلث ماله وقضاء الدين الذي عليه ثم قسمت التركة بين الورثة : " وكان للزبير أربع نسوة ، ورفع الثلث (لأنه كان قد أوصى به) فأصاب كل امرأة ألف ألف ومائتا ألف " (٥) . وهذا يعني أن -

(١) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ١١ / ١٨٢ .

(٢) المصدر نفسه : ٤ / ٢٢٨ . (٣) المصدر نفسه : ٣ / ٢٧٦ .

(٤) ابن سعد ، الطبقات الكبرى : ٣ / ١٣٦ . وانظر : ابن الأثير ، أسد الغابة فى معرفة الصحابة : ٣ / ٤٨٥ ، ابن نعيم ، حلية الأولياء : ١ / ٩٨ وما بعدها .

(٥) صحيح البخارى مع شرحه فتح البارى : ٦ / ٢٢٨ .

التركة كما أشار ابن حجر تزييد عن الخمسين مليوناً (١) ، وهو مبلغ غير يسير في ذلك الوقت .

(٤) وقد وجد الى جنب هؤلاء الأثرياء كثير من الفقراء في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن بعده ، ولم يكن وجودهم داعياً للأخذ من أموال الأغنياء والرد عليهم ، بدعوى المساواة والقضاء على الملكيات الواسعة فيما عدا الحقوق الشرعية الثابتة ، ويمكن للفقير بعدئذ أن يعمل وينشط ويكسب ويستوفي ما قسمه الله له ، قال تعالى : (ان يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ...) (٢) الآية . وقال تعالى : (ان يكونوا فقراء - يغبنيهم الله من فضله ...) (٣) الآية . فليست الملكيات الواسعة الشرعية سبباً مباشراً في فقر الفقراء ، كما أنها ليست مانعاً من غناهم بعدئذ ، يقول الشيخ حسنين مخلوف : " فليس هناك طبقة تحول بقوتها بين الناس وأسباب الغنى والثراء ، وتمنعهم بحولها من التملك والثراء ، وليس هناك احتكار من أحد للثروة بالمعنى المفهوم من الاحتكار ، بل هناك نوايس طبيعية وسنن اجتماعية قضت بتفاوت الناس في القوى والمدارك والعمل والانتاج . فكان منهم طوائف العمال والصناع والزراع ، وفيهم الجهال والعلماء والأغنياء والأذكياء والكسالى والمجدون . (والله فضل بعضكم على بعض في الرزق) (٤) (يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر) (٥) ، ولهذا التفاوت آثاره الطبيعية في الكسب والتملك ، كما قضت هذه السنن بخضوع التعامل بين الناس لقاعدة العرض والطلب والحاجة والاستغناء ... وليس وجود طبقة عاجزة عن التملك بطريق الشراء مما يسوغ حسابان القادرين عليه محتكرين ، مادام مرد الأمر الى

(١) فتح الباري : ٢٣٢/٦ ، ٢٣٣ .

(٢) النساء : ٣٥ .

(٣) النور : ٣٢ .

(٤) النحل : ٧١ .

(٥) الشورى : ١٢ .

عوامل أخرى ليس منها حجر فريق على حرية فريق . . . " (١)

وخلاصة القول أن نظام الاسلام الاقتصادى يسمح بالتفاوت فى الملكيات والتوسع فيها من طريق شرعى ، ويدعو الناس الى العمل والاجتهاد من أجل تنمية أموالهم وتثميرها ، ويمنح كل فرد ثمرة جهده ونشاطه ، بعد أداء الحقوق الشرعية فيها ، وهذا هو نظام الفطينجرة وسنة الله فى الحياة ، وهو العدل الالهى الذى تستمر به الحياة وتعمر الأرض ، وبالتالي فان نظام تحديد الملكية مناقض لهذا كله ، فلا ينبغى الأخذ به ولا تصح ابحاثه فى مجتمع يطبق منهج الاسلام فى الحياة ، وفى هذا يقول أبو الأعلى المودودى - رحمه الله تعالى - عند ذكره لحدود القانون الاسلامى : " وآخر شئ ينبغى أن يكون المصلحون المسلمون على ذكر منه ، هو أننا مادنا فى حدود الاسلام ، لا يمكننا مبدئياً أن نفرض قيوداً على الملكيات المباحة ، لا من جهة الكمية ولا من جهة العدد ، ولا أن نقيدها بالقيود التى تسلب الحقوق المشروعة والتى لا أساس لها ولا سند ، الا فى أهواء النفوس الجامحة ، وانما الذى يقيد الاسلام به الانسان ، هو الا يأتى ما يأتى اليه من أمواله الا بالطريق المباح ، ولا يستعمل الا فى الوجه الصحيح ، ولا يذهب الا فى الطريق المسموح به ، وأن يغدو ما فيه من حقوق لله ولعبياده فكما أن الاسلام لا يقول لنا بعد ذلك : لا يحل لكم أن يكون عندكم من الأموال والمساكن والبضائع التجارية والأدوات الصناعية والماشية والسيارات والسفن الخ . . . الا كذا وكذا ، كذلك لا يقول لنا : لا يحل لكم أن تملكوا من الأرض الا كذا وكذا ، ثم انه لا يقول لنا : لا يحل لكم أن تملكوا من التجارة والصناعة أو حرفة من الحرف الأخرى الا ما تقومون به بأنفسكم ، وكما أنه لا يقيدنا فى شأن من شئون الدنيا بأنه لا يحل لنا أن نحزر حقوق الملكية فى عمل نقوم به بمساعدة غيرنا على طريق

(١) فتوى شرعية حول الملكية الفردية فى الاسلام ، مجلة الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة ، شوال سنة ١٣٩٤ هـ ص ٦٨ ، ٦٩ .

الاستئجار أو الشركة ، كذلك لا يقول لنا : لا يحل أن يملك الأرض الا
 من يزرعها بنفسه ، ولا حقوق لمن يزارع في أرضه غيره على طريق من
 الاستئجار أو الشركة ، فمثل هذه التشريعات يمكن أن يأتي بها من
 يرون أنفسهم أحرارا مستقلين ، وأما الذين يتبعون الله ورسوله ويقفون
 عند أحكامهما فلا يكادون يفكرون فيها أبدا " (١)

(١) ملكية الأرض في الاسلام : ٩٦، ٩٥ .

نَتَائِجُ الْبَحْثِ

سَوْدِي

نتائج البحث :
=====

وفى ختام هذا البحث وبعد أن تم ذكر أدلة هذا الموضوع والمناقشات التفصيلية حوله ، فإن أهم نتائج هذا البحث يمكن تلخيصها فى نقطتين رئيسيتين (١) هما :-

(١) الحرية الاقتصادية أصل فى التشريع الاقتصادى الإسلامى .

(٢) تدخل الدولة استثناء فى التشريع الاقتصادى الإسلامى .

ويمكن التدليل على هاتين النتيجتين وتحديد المراد منهما من خلال النظر فى أبواب هذا البحث والمسائل المتعددة التى تمت مناقشتها وذلك على النحو التالى :

xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

(١) اشتمل هذا البحث على عدة نتائج تفصيلية تتعلق بمسائله المتعددة ، انظر هذه النتائج عقب كل بحث .

أولاً : الحرية الاقتصادية أصل في التشريع الاقتصادي الاسلامي :
=====

يصح من خلال النظر في أبواب هذا البحث أن يقال ان الحرية الاقتصادية قاعدة ثابتة في التشريع الاقتصادي الاسلامي ، وأن هذه القاعدة هي الأصل الذي جرى ويجرى بموجبه العمل في النظام الاقتصادي الاسلامي .

وسيتم هنا تلخيص أهم الأدلة التي وردت خلال هذا البحث للدلالة على ثبوت هذه القاعدة ، مع تحديد ماهية الحرية الاقتصادية في الاسلام وذكر أهم عناصرها وكيفية عملها في ظل النظام الاقتصادي الاسلامي .
أهم الأدلة على ثبوت هذا الأصل :

(١) ليس هناك من دليل على أن العمل بالحرية الاقتصادية هو الأصل في التشريع الاقتصادي الاسلامي أقوى من نص القرآن وقول الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد ورد النص في القرآن الكريم على ركنين رئيسيين من أركان الحرية الاقتصادية وهما : ركن الرضا في المعاملات والعقود ونحوها كما قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم . .) (١) ، والركن الثاني هو حق الملكية الفردية وشمولها لكافة الأموال المباحة من سلع وخدمات وأدوات إنتاج ونحوها ، وإباحة التوسع فيها ، ووجوب صيانتها وحرمة الاعتداء عليها ونحو ذلك مما سبق تفصيله وذكر أدلته . ثم أتت سنة الرسول صلى الله عليه وسلم لتنص على صحة العمل بهذين الركنين مع اضافة ركن ثالث في غاية الأهمية وهو حرية السوق ، وصحة قيامه على المنافسة بين الأفراد وتحريم التدخلات التي تؤدي الى ابطال المنافسة والتأثير على الحرية

الفردية ، كما في أحاديث التسعير ونحوها . وتعتبر هذه الأركان الثلاثة هي محور الحرية الاقتصادية كما أتى بها التشريع الاقتصادي الاسلامي ، وهي تدل على أن العمل بالحرية أصل وما عداه استثناء .

(٢) وفي سنة الرسول صلى الله عليه وسلم الفعلية وسنة الخلفاء الراشدين من بعده دليل لا يقبل الشك أو التأويل ، فانه اذا أمكن أن يجد أحد للنصوص تأويلا أو يصرفها عن ظاهرها لأمر ما ، فليس أدل ولا أبلغ في الرد عليه وبيان حقيقة هذه النصوص وكيفية عملها من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وفعل الخلفاء الراشدين وتطبيقهم لهذه النصوص . فاذا تأملت ما كان عليه العمل زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين من بعده ، لم تجد بدا من التسليم بثبوت هذا الأصل وأن حرية الأفراد الاقتصادية كانت هي محور نشاطهم وتصرفاتهم المختلفة وقد تبين لك هذا فيما تقدم .

(٣) وفي مسألة تقييد ولي الأمر للمباح ترجح هناك القول بأن الأولى هو عدم صحة اقدام ولي الأمر ابتداء على تقييد المباح المطلق الاباحية لما ذكر هناك من أدلة ومناقشات . فاذا نظرت في مسائل الحرية الاقتصادية ومظاهرها الرئيسية وجدت أنها تندرج غالبا تحت هــذا الباب ، فحرية العمل والانتاج والتملك والاستهلاك والاستثمار ونحوها هي في التشريع الاسلامي تقع في دائرة المباح من حيث الأصل ، ولا يمتنع منها الا ما نص الشرع على منعه وهي أمور محددة ومضبوطة ، وعليه فان هــذه الأمور تخرج من سلطة الدولة في تقييدها ومنعها من حيث الأصل ، ويبقى العمل بالحرية الاقتصادية اذا هو الأصل المعمول به في التشريع الاقتصادي الاسلامي .

(٤) وفي مسألة الحجر في الشرع تتضح الدلالة على ثبوت أصل الحرية

الاقتصادية ، سواء قيل انه لا حجر على كل تصرف مباح ، وهذه حرية واسعة ، أم قيل انه لا حجر على كل تصرف رشيد لا سرف فيه ولا تبذير ، فان أغلب تصرفات الأفراد هي من باب الرشيد فهذه دلالة على أن الأصل هو الحرية . وهناك دلالة أخرى تؤخذ من أقوال فقهاء الحنفية ، حيث أشاروا الى أن اعطاء الفرد حرية التصرف في ماله نعمة أصلية في الشرع ، كما أن اهدار هذه الحرية اهدار لانسانية الفرد والحق له بالبهايم ونحوها . وهذا يدل على أن الحرية الاقتصادية هي الأصل في الشرع الذي يلزم العمل به والسير بموجبه .

(٥) وقد تقدم ذكر مناقشة الفقهاء لمسألة تدخل ولي الأمر في السوق وممارسته للتجارة والانتاج ونحو ذلك ، وكيف أن الفقهاء اثبتوا أن الفكر الاسلامي يأبى هذه الطريقة وينكرها ، وهذا دليل على أن المشروع الفردي هو الأصل المعمول به في الاقتصاد الاسلامي ، وبعبارة أخرى في هذا دلالة على أن الحرية الاقتصادية هي الأصل المعمول به .

(٦) كما تقرر في أثناء هذا البحث أيضا بأن التشريع الاسلامي أتى موافقا للفطرة الانسانية متمشيا بموجبها ، واذا نظرت في مسائل الحرية الاقتصادية وجدت أن العمل بهذه المسائل هو عمل بموجب الفطرة الانسانية التي فطر الله الناس عليها ، فاذا قام الفرد بالسعي لنفسه باختياره وكسب رزقه الذي قسمه الله له ، وتملك بحسب عمله وقد رته ومواهبه وتصرف باختياره في ملكه أو أورثه أقرباءه من بعده ، فانه بعمله هذا كله لم يكن قد تجاوز حدود الفطرة ، بل يكون قد عمل بموجبها وبموجب ما غرزه الله في نفسه من حب الكسب والعمل والتملك

والاستئثار بالمملوك والتصرف فيه باختياره ونحو ذلك (١) ، وهذه هـى قاعدة الحرية الاقتصادية ، وكما يقول الشيخ المودودى ليس فى هذا كله ذنب أو عار على الانسانية يلزمها التوبة منه والعمل على محـوه واستئصاله . (٢)

(٧) وقد تقدم فى النقل عن الشاطبى أن المقاصد الشرعية قسمان : أصلية وتابعة . فالمقاصد الأصلية هـى التى تتعلق بأمر العبادات ونحوها من الواجبات والمحظورات الشرعية ، فهذه الأمور ليس للعبد فيها حرية ولا اختيار وهى فى أغلبها لا تتعلق بالنشاط الاقتصادي والحريضة الاقتصادية . أما المقاصد التابعة فهى التى تتعلق غالباً بأمر معاش الفرد وسعيه لتحقيق مطالبه الفطرية ، وهذه هـى التى من حق العبد وله فيها حرية واختيار من حيث الأصل ، وإذا نظرت فى مسائل الحرية الاقتصادية وجدتـها غالباً تحت هذا الأصل ، فهى من قبيل المقاصد

-
- (١) زعم الشيوعيون ونحوهم من أصحاب المذاهب الجماعية أن حب التملك ونحوه ليس غريزة فطرية ، بل هو غريزة حضارية مكتسبة ، كما أثبتته التجارب والبحوث بزعمهم ، وقد أيدهم فى ذلك بعض علماء النفس والاجتماع ممن يعتقد معتقدهم وينحون نحوهم . انظر : د . أحمد عزت جامع أصول علم النفس : ١١١ وما بعدها ، وانظر مناقشة هذا الرأى ودحضه لدى الشيخ محمد قطب ، شبهات حول الاسلام : ٨٨ وما بعدها . وقد جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى : (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث . . .) آل عمران : ١٤ . والفزين هو الله سبحانه وتعالى ، كما فى قوله : (انا جعلنا ما على الأرض زينة لها . . .) الكهف : ٧ . وقوله : (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) الأعراف : ٣٢ . وهذا مروى عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - : انظر : الألوسى ، روح المعانى : ٩٩/٣ .
- (٢) أسس الاقتصاد : ١٦٠ ، ١٦١ .

الشرعية التابعة ، والتي قد طلبت من العبد طلبا عاما على سبيل النذب أو الاباحه ، وأوكل الفرد فيها لغريزته وفطرته التي فطر عليها . وعليه فانه يصح أن يقال ان العمل بالحرية الاقتصادية من حيث الأصل هو الذى يتفق مع المقاصد الشرعية التى أتى بها التشريع الاسلامى .

تعريف الحرية الاقتصادية فى الاسلام وتحديد ماهيتها : =====

إذا تبين مما تقدم أن الحرية الاقتصادية أصل فى التشريع الاقتصادى الاسلامى فلا بد من بيان حقيقة هذه الحرية وضبطها وتحديد ماهيتها فى الشرع ، وذلك أن الحرية فى الشرع لا يمكن أن يراد بها الحرية المطلقة دون ضابط ، كما أنه لا يراد بها الوقوف أمام سلطة الشرع وتكاليفه المقررة بل ان الفرد فى الاسلام أمام الشرع والتكاليف لا خيرة له ولا حرية كما تقدم . وانما المقصود بالحرية الاقتصادية فى الاسلام معنى محدود ومضبوط ، وهى حق ممنوح للفرد شرعا فى مقابلة السلطة . حيث يباح له حينئذ التصرف فى حدود هذا الحق باختياره ، وتمتنع السلطة حينئذ - وبموجب أوامر الشرع - عن التأثير على هذه الحرية أو سلبها من الفرد .

ويمكن تعريف الحرية الاقتصادية فى الاسلام بأنها : " قدرة الفرد على التصرف فى الشئون الاقتصادية وفى حدود الحكم الشرعى ، بمحض اختياره دون إجبر أو جبر " .

وعلى ضوء هذا التعريف يمكن ملاحظة الأمرين التاليين :-

- (١) أن الحرية الاقتصادية فى الشرع ليست حرية مطلقة ، وانما هى محدودة وموصوفة وهى تعنى العمل فى حدود الحكم الشرعى . ولذا فانه يصح أن يقال ان الحكم الشرعى هو مصدر الحرية الاقتصادية فى الاسلام

فلا تعارض بين الحرية والأحكام الشرعية ، بل ان ممارسة الحرية الاقتصادية في الشرع تعتبر تطبيقاً للأحكام الشرعية . وقد أورد الشيخ عبد الحى الكنانى فى كتابه التراتيب الادارية قول بعض العلماء فى صفة الحرية الممنوحة فى الشرع فقال : " قال بعض العلماء : ان أساسيات الدين الاسلامى اعتقاد الحق ، واقامة البرهان على المعتقد ، وتعميم المعاملات والاخاء ، وتخويل عموم الأفراد حرية محضة محدودة بحدود موافقة للحكمة ، بحيث تحفظ الحياة الاجتماعية مادام فى الوجود موجود ، ما نعمة ذويتها من الافراط والتفريط " . (١)

(٢) أن الحرية الاقتصادية أو قدرة الفرد على التصرف هذه قد يراد منها مجرد الايالة فقط . فحرية العمل مثلا تعنى اباحته للأفراد ، فمن شاء أن يعمل عمل ، الا أنها لا تعنى وجوب توفير العمل لكل طالب عمل ، فالفرد يكون حراً فى طلب العمل واختياره لكن قد لا يجد عملاً يتناسب معه أو لا يجد عملاً على الاطلاق . وكذا يقال فى حرية الملك مثلا ، فالفرد حر فى أن يملك اذا تيسر له طريق للتملك ، فان لم يتيسر فان الحرية الاقتصادية فى الشرع لا تعنى القدرة على التملك حتماً وهكذا القول فى بقية مظاهر الحرية الاقتصادية .

وقد تطلق الحرية الاقتصادية فى الشرع ويراد منها معنى يرادف معنى الحق فى الشرع لا مجرد الاباحة والرخصة ، فحرية الملك مثلا اذا أريد بها عدم صحة الاعتداء على ملك ثابت للفرد فانها تعنى حقه فى هذا الملك ، وحرية العمل اذا أريد بها عدم صحة منع الفرد من عمله الذى هو قائم به فانها تعنى حقه فى هذا العمل وهكذا (٢) . . . وأيضاً فان الحرية الاقتصادية يراد بها

(١) الكنانى ، التراتيب الادارية : ١٣/١ .

(٢) انظر : د . عبد الوهاب الشيشانى ، حقوق الانسان وحياته الأساسية : ٣٦٦ . د . عبد الحكيم العيلى ، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام : ١٨٨ وما بعدها .

معنى يرادف معنى الحق اذا نظر اليها من جانب السلطة ، فالسلطة لا حق لها فى منع الفرد من العمل المباح الذى يقصد الدخول فيه حتى وان لم يعمل ، ولا كذلك منعه من تملك المباح حتى وان لم يملك ، فهذه الاباحة الممنوحة للفرد من قبل الشارع تعنى حقا له قبل السلطة .

ويعتبر جانب الاباحة والرخصة من معنى الحرية الاقتصادية فى الشرع هو الجانب الظاهر والغالب فالفرد فى الشرع مطلوب منه أن يعمل ويكدح ثم يستوفى ما قسم الله له . ولا يصح أن يقال حينئذ ان هذا المعنى للحرية الاقتصادية فى الشرع معنى سلبى ، وأنه لا فائدة له ولا ثمرة تجنى منه ، فان الفرد قد يكون حرا فى اختيار العمل ولا يجد عملا ، أو يكون حرا فى التملك وتعجز قدراته عن أن يملك شيئا ، وهو السبب الذى دعى أصحاب الاتجاهات الجماعية فى الفكر الاقتصادى الحديث الى نيل الحرية الاقتصادية بهذا المعنى ، ودعوا الى طراز جديد من الحريات ، أو ما أسموه بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية ، وهى تعنى أن تعمل الدولة على توفير هذه الحريات الاقتصادية حقيقة ، وتضمن للأفراد ممارستها ، كتوفير العمل لكل فرد ، وتوفير الأجر المناسب والسكن والغذاء ونحو ذلك ، وهو أمر لا يمكن أن يتم فى نظر هؤلاء الا فى بيئة معينة توفرها النظرية الاشتراكية وتنعدم فى ظلها سلطة أصحاب الأموال والملاك ، وتنحصر ملكية وسائل الانتاج فى يد الدولة . . (١) والواقع أن هذا الزعم مردود فى نظر الشرع لأسباب عدة منها :-

(أ) ان الحرية الاقتصادية بمعناها الشرعى السابق ليست حرية شكلية وخالية من المضمون ، بل انها تحمل معنى ايجابيا رئيسيا وهو أنها محور الدافع

(١) انظر : د . محمد عصفور ، الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى : ١٩٥ ، ١٩٦ . د . عبد الحميد متولى ، الحريات العامة : ٤٤ ، ٤٥ .

الذاتى ومرتكزه الرئيسى ، وذلك أن كل فرد أوتى فطرة وغريزة تدعوه لمواصلة العمل والجهد والكسب والتملك ، فإذا منح هذه الرخصة والاباحة ، اندفع فى ظلها لاستثمار كل طاقاته ، وهذا هو الطريق الأفضل لحركة النشاط الاقتصادى . فهذه الاباحة لم توفر للأفراد مقاصد هم حتما الا أنها أفضل طريق لتوفير هذه المقاصد . (١)

(ب) ان الحرية بالمعنى الذى أراده لها الاشتراكيون أبعد ما تكون عن حقيقة الحرية ، حيث تنعدم فى ظل هذا المعنى ذاتية الفرد ، واستقلاليتة ونمو شخصيته وارتقاؤها ، كما أن هذه الحرية لا يمكن أن تتم - كما أثبت التطبيق - الا فى ظل نظام عبودى يستذل فيه الفرد وتهدر كرامته من أجل تحقيق خير الجماعة وقوتها ، فأين الحرية من هذه العبودية ؟ .

(ج) ان كفاءة الدولة لهذه الحقوق على الاطلاق يؤدى الى خبوجذوة الدافع الذاتى والغريزة الفطرية لدى الأفراد الداعية لهم الى الاجتهاد فى العمل والترقى فى اتقانه ، وخاصة المجتهدين منهم وأصحاب القدرات والمواهب وهذا هو أحد العوائق الرئيسية أمام الاقتصاد الاشتراكى فى الوقت الحاضر . ولذا فان الشرع لم يضمن هذه الحقوق جميعا للأفراد ، وعلى الاطلاق ، وإنما دعى القادرين ومن توفرت أمامهم الفرص الى العمل والاجتهاد لأنفسهم واستكمال ما قسمه الله لهم ، وأما العاجزون والعاطلون لأسباب قاهرة ، فقد وفر الشرع لهم حقهم ودعا القادرين من الأفراد الى القيام بهذا الحق كما دعا الدولة الى القيام به بحسب قدرتها وامكانياتها ، كما فى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : (من ترك مالا فلورثته ، ومن ترك كلا فالى ...) ، وبهذا يكون الشرع قد جمع بين الحرية الاقتصادية بمعناها الحقيقى ، وبين الحقوق الاقتصادية فى صفتها الممكنة اذ تستحيل المساواة المطلقة .

(١) انظر : محمد باقر الصدر ، اقتصادنا : ٢٤٦ .

عناصر الحرية الاقتصادية فى النظام الاقتصادى الإسلامى :- =====

إذا تبين أن الإسلام يجعل الحرية الاقتصادية للأفراد هى الأصل الذى تسير بموجبه حركة الاقتصاد ويقوم عليه النظام الاقتصادى الإسلامى فإن هذا يعنى - كما تقدم تفصيله - أن التشريع الاقتصادى فى الإسلام يعترف بأن يقوم الأفراد بإدارة القسم الأكبر من الحركة الاقتصادية فيمنح الأفراد حق العمل والانتاج والتعاقد باختيارهم ، وحق تملك وسائل الانتاج ونحوها ، ويعمل على المحافظة على حرية السوق ، دون أن تتدخل السلطة فى شىء من هذا مادام أن الأفراد لم يرتكبوا محظورا شرعيا .

وفيما يلى تلخيص لأهم عناصر الحرية الاقتصادية فى الإسلام كما تبينت من خلال هذا البحث ، مع ملاحظة أن العمل بهذه العناصر إنما هو من حيث الأصل فى التشريع ، لكن لا يمنع هذا من ورود بعض الاستثناءات على هذه العناصر كما سيتم تبينه فى المبحث التالى ، وهذه العناصر هى :

(١) الحافز الذاتى :

يعتبر الحافز الذاتى وطلب المنفعة الشخصية والربح أحد أهم عناصر الحرية الاقتصادية فى الشرع ، وعلى هذا العنصر تركز بقية عناصر الحرية الاقتصادية وبه تتأثر جميعا . وقد تقدم النقل عن الشاطبى أن الإسلام قد راعى الدوافع الفطرية واعتبرها أهم محرك للأفراد لتحصيل معاشهم وتحسين أوضاعهم الاقتصادية ، وأن الإسلام قد دعا إلى تنمية هذه الدوافع وتهذيبها واعتبر سعى الأفراد لتحقيق مصالحهم الشخصية لا يتناقض فى الشرع مع طلب تحقيق المصلحة العامة ، بل إن هذا السعى يحقق المصلحة للمجموع حتى وإن لم يرد الأفراد ذلك . كما تقدم نقل نصوص ابن خلدون لبيان أهمية هذا العنصر فى الشرع للارتفاع بمستوى حركة النشاط الاقتصادى وترقيته

وفى بيان الآثار السيئة التى يمكن أن تلحق بالاقتصاد من جراء تأثير السلطة على عمل هذا العنصر وتشبيطها له بالسخرة والمصادرة والضرائب المرتفعة ونحو ذلك .

وقد رأيت من خلال مسائل هذا البحث فى العمل والانتاج والتعاقد والتملك والضرائب ونحو ذلك كيف ان الاسلام قد راعى هذا العنصر الفطبرى واستثمره أفضل استثمار .

(٢) حرية السعى والحركة :

إذا كان الدافع الذاتى يعتبر العنصر النفسى المهم فى الحرية الاقتصادية ، فان حق الأفراد فى الحركة والسعى لأنفسهم يعتبر أول خطوة ينتهجونها لاشباع هذا العنصر النفسى وتحقيق رغباتهم الفطرية ، ولذا فقد أقر الشرع هذا الحق الذى يعتبر أحد العناصر الرئيسية للحرية الاقتصادية حيث لا يمكن أن تتحقق هذه الدوافع الفطرية بدونه . ولذا فان الأصل فى النظام الاقتصادى الإسلامى قيامه على المبادرة الفردية والمشروعات الخاصة كما اتضح من خلال أبواب هذا البحث ، فيسعى الأفراد بأنفسهم لطلب العمل والكسب ويمارسون الأعمال المختلفة ، استقلالاً أو أجراً لدى الآخرين ، وينتجون أنواع السلع والخدمات المباحة .

(٣) حرية الملك :

لا يمكن أن تستمر أهمية الدوافع الذاتية التى غرسها الله فى النفس البشرية أو تستغل على أفضل وجه ما لم يمنح الأفراد حق تملك الأموال ، وكافة أنواع السلع المباحة ووسائل الانتاج المختلفة ، وذلك لأن هذه الدوافع الفطرية لدى الانسان لا تكفى بمجرد اشباع الرغبات الجسدية المؤقتة

بل ان حب التملك والتوسع فيه والاستئثار بالشيء المملوك يعتبر هو الآخر دافعا فطريا تجب مراعاته ، وأيضا فان وقوف الدافع الفطرية عند مستوى اشباع الحاجات فقط يؤدي الى خبوة هذا الدافع والى تقليل الأفراد النشطين المنتجين من نشاطهم ووقوفهم عند مستوى هذا الاشباع مادام أنهم يرون أن ما فاض من ناتج نشاطهم يؤول الى غيرهم .

وبالتالى فقد أقر الشرع هذا الحق للأفراد وأمر بصيانته وحرم الاعتداء عليه ولم يجعل له حدا يقف عنده ، ما دام أن الأفراد يمتلكون من الطرق المباحة ، كما أقر الشرع حق توريث المالك ملكه لأقاربه من بعده ، باعتبار أن ذلك أحد العوامل التى تدعو الأفراد لمواصلة العمل والجهد

(٤) حرية السوق وقيامه على المنافسة المشروعة بين الأفراد :

يعتبر العمل بنظام حرية السوق فى الاسلام هو النتيجة الطبيعية لما تقدم بيانه من أن الشرع قد أقر العمل بموجب الدافع الذاتية فى الانسان ، ومنحه حق السعى والعمل والانتاج والتملك كما تقدم ، وذلك أنه لا يمكن أن تأتلف هذه العناصر وتتناسق وتؤتى ثمارها الا فى ظل سوق حرة ، يمنح المنتجون من خلالها فرصة تقديم سلعهم وخدماتهم وتقاضى الأسعار التى يرضونها ، كما يمنح المستهلكون أيضا فرصة الاختيار بين السلع والخدمات المعروضة ، وتقديم الثمن الذى يرضونه . ويمكن توضيح اقـرار التشريع الاقتصادى الاسلامى لهذا العنصر من خلال النظر فى قاعدة تين رئيسيتين أقرهما هذا التشريع وهما :

الأولى : قاعدة الرضى فى العقود والمعاملات : وتعتبر هذه القاعدة أصلا مقررًا فى التشريع الاسلامى ، وهى تقتضى أن يتم التعامل والتعاقد بحسب الرضى بين البائع والمشتري ، والمنتج

والمستهلك ، والمالك والمستأجر ، والعامل وصاحب العمل وهكذا .

الثانية : قاعدة العرض والطلب : فقد قرر الفقهاء شرعية هذه القاعدة أخذاً من موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من قضية التسعير فالأصل في النظام الاقتصادي الإسلامي أن تتحدد الأسعار والأجور في السوق على ضوء العرض والطلب دون تأثير خارجي ، ولذا فإن الشرع يقبل ارتفاع الأسعار وانخفاضها نتيجة العمل بهذه القاعدة ، فيتنافس الأفراد فيما بينهم في تقديم السلع والخدمات المطلوبة وبالأسعار التي يرضى بها الجميع ، مما سيؤدي إلى أن ينتظم - على ضوء العمل بهذه القاعدة - الانتاج والاستهلاك والتوزيع والاستثمار ونحو ذلك .

بعض الاعتراضات على هذه العناصر ومناقشتها :
=====

بعد أن تم تلخيص أهم عناصر الحرية الاقتصادية في النظام الاقتصادي الإسلامي كما ظهرت من خلال أبواب هذا البحث ، فإنه يمكن أن يرد على هذه العناصر بعض الاعتراضات والاشكالات والتي من أهمها ، أن هذه العناصر هي عناصر ومبادئ المذهب الرأسمالي : فهل يصح أن يقال ان النظام الاقتصادي الإسلامي نظام رأسمالي ؟ ومنها أنه كثيراً ما عانى النظام الرأسمالي من الأزمات الاقتصادية ومن مشاكل الحرية الاقتصادية بهذا المعنى ، فهل هذا يعني أن النظام الإسلامي سيعاني من هذه المشاكل والأزمات أيضاً ؟ .

يمكن حصر الاجابة على هذه الأسئلة والاعتراضات في النقاط التالية :

(أ) ان عناصر وقواعد الحرية الاقتصادية التي سبق بيانها قد نص على ذكرها التشريع الإسلامي ، وقد قررها فقهاء الاسلام ومفكروه أتم تقرير ، وقد تبين لك هذا من خلال مسائل هذا البحث ، حيث ذكرت

نصوص الشرع وأقوال الفقهاء كابن تيمية والشاطبي وابن خلدون ،
 وغيرهم . وهذا كله قد تم قبل أن تتقرر مبادئ المذهب الرأسمالي
 بقرون ، والسابق لا يمكن أن ينسب إلى اللاحق عقلا ، بل أن
 النظام الاقتصادي الإسلامي نظام مستقل ، تستقى مناهجه وطرقه
 من شريعة الإسلام فحسب .

(ب) وقد سبق تقرير القول بأن التشريع الإسلامي أتى موافقا لنظام الفطرة
 التي فطر الله النفس البشرية عليها ومؤيدا لمنهجها ، وبالنظر في
 العناصر المتقدمة تجد أنها هي العناصر^{التي} تتفق مع نظام الفطرة
 والتي ما زالت البشرية تعمل بها منذ زمن غير قريب . وبالتالي فإن وجود
 مثل هذه العناصر - ولو من حيث الأصل - في النظام الرأسمالي
 لا يعنى أنها من ابتداعه وكشفه ، بل هذا يعنى أن هذا النظام
 قد أقر العمل بهذه العناصر كما قد أقرها الإسلام سلفا . (١)

(ج) أنه وإن قيل أن النظام الرأسمالي يتفق مع النظام الإسلامي في تقريره
 هذه العناصر ، إلا أن الفرق بين النظامين من حيث أسلوب العمل
 بهذه العناصر وتطبيقها لا يمكن إنكاره ، ولذا فإن كثيرا من الأزمات
 والمشاكل التي يعاني منها النظام الرأسمالي لن تجد طريقا للظهور
 في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي ، ويمكن إجمال هذا الفرق هنا
 ببيان أن النظام الإسلامي ينبع من شريعة تكليفية ، تحتوي على مجموعة
 من القيم والأخلاق والقيود الشرعية المتعددة ، التي تهدف إلى مراعاة
 مصلحة الآخرين ورفع الضرر عن المجموع ونحو ذلك مما سيأتى تفصيله في
 مبحث التدخل الآتى . وهذا بخلاف النظام الرأسمالي العلماني
 النفعية البحت ، الذي لا يراعى قيمة ولا مصلحة عامة ، والذي قد تجاوز
 في تطبيقه لهذه المبادئ حدود الفطرة وبألف في الحرية المطلقة . وعليه

(١) انظر : المودودي ، أسس الاقتصاد : ٤٣ .

فان الاحتكارات وتبديد الموارد وانتاج السلع الضارة ونحو ذلك من عيوب
الرأسمالية ليست من الاسلام فى شيء (١).

(د)] وأخيرا فانه اذا تبين الفرق بين مبادئ الاسلام ومبادئ الرأسمالية
هذه المقارنة
فى هذا الشأن ، فلا بد من الاشارة الى أنه كثيرا مايسرف الكتاب المسلمون
فى الطعن فى المبادئ الرأسمالية وأنها مبادئ خاطئة ولم تعد صالحة
للتطبيق ، ونحو ذلك . فهم ان أرادوا بذلك الرد على الرأسمالية فى
تجاوزاتها العديدة ، وبيان عيوب الحرية المطلقة كاحتكارات والربا وتبديد
الموارد وتوجيه الانتاج الى ما فيه ضرر المجموع ونحو ذلك فيها ونعمت
أما ان أرادوا بذلك الطعن فى أصل العمل بهذه المبادئ ، كالطعن فى
العمل بنظام الملكية الفردية ونظام حرية السوق والمشروعات الخاصة ونحو
ذلك ، فان هذا الطعن مردود شرعا ، لا لأنه طعن فى الرأسمالية
بل لأنه يحمل الطعن فى مبادئ الاسلام نفسه فان الاسلام قد أقر العمل
بهذه المبادئ كما تقدم والطعن فيها يعنى أن الاسلام لم يعد صالحا
للتطبيق (٢).

وأىضا فلا بد من الاشارة الى أن كثيرا من الباحثين يذكر أن النظام
الاقتصادى الإسلامى نظام وسط ، ويقصدون بذلك الوقوف فى موقف وسط بين
الرأسمالية والاشتراكية . ولا شك أن الوسطية فى أمة الاسلام وتشريعها
ونظامها حق لا جدال فيه ، قال تعالى : (وكذلك جعلناكم أمة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس . . .) (٣) الا أن الوسطية هذه تعنى فى الشريعة
الوقوف فى موقف وسط بين الغلو والتقصير ، بين الافراط والتفريط ، بين

(١) انظر: المودودى ، أسس الاقتصاد : ٤٤ وما بعدها . د . محمد عمر شبرا ،
النظام الاقتصادى فى الاسلام ، مجلة المسلم المعاصر ، العدد الخامس عشر
سنة ١٣٩٨ هـ : ص ٦٦ وما بعدها .

(٢) انظر رد الطعن المطلق فى مبادئ الرأسمالية من حيث الأصل لدى :
الشيخ حسن بن مخلوف ، فتوى شرعية حول الملكية الفردية فى الاسلام ، مجلة
الجامعة الاسلامية ، العدد الثانى سنة ١٣٩٤ هـ ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٣) البقرة : ١٤٣ .

مطالب الروح ومطالب الجسد ، بين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة ،
وهكذا ، وبالتالي فان هذه الوسطية لا يلزم منها وقوف النظام الاقتصادي
الاسلامى فى موقف وسط فعلا بين الرأسمالية والاشتراكية ، الا أن يقال
ان ما وصلت اليه الاشتراكية من غلو يساوى ما وصلت اليه الرأسمالية من تفريط
وبالتالى فان الاسلام فى موقف وسط بين هذا الغلو والتفريط ، الا أن هذا
الأمر خلاف الواقع ، فان تفريط الرأسمالية مهما قيل فى تصويره لا يصل
الى ما وصلت اليه بعض المذاهب الاشتراكية الغالية المتطرفة ، وبالتالي
يصح أن يقال ان مبادئ المذهب الفردى وتطبيقاته تقع فى موقع أقرب الى
مبادئ الاسلام وأصوله من مبادئ المذاهب الاشتراكية المتطرفة . ويبقى
الاسلام دائما وسطا بين كل افراط وتفريط .

ثانيا : تدخل الدولة استثناء في التشريع الاقتصادي الاسلامي :
=====

تقدم القول في المبحث السابق بأن الحرية الاقتصادية هي الأصل الذي سار عليه التشريع الاقتصادي الاسلامي ، مع بيان أن هذه الحرية ليست حرية مطلقة ، وإنما هي حرية شرعية موصوفة ومحدودة ولذا فإن دور الدولة في النشاط الاقتصادي وفي التأثير على حرية الأفراد الاقتصادية دور لا يمكن إنكاره أو الغاؤه ، إلا أن هذا الدور إنما يأتي استثناء على الأصل الذي سبق تقريره . وفيما يلي بيان لأهم الأدلة من الشرع على تقرير هذه القاعدة مع ذكر أهم مظاهر التدخل التي أتت بها التشريع الاقتصادي الاسلامي :-

أهم الأدلة على ثبوت هذه القاعدة :
=====

يمكن من خلال النظر في مسائل هذا البحث وتفصيلاته تلخيص أهم الدلائل على ثبوت دور الدولة وحققها في التدخل وأن هذا التدخل إنما يأتي استثناء على أصل الحرية الاقتصادية ، وبيان ذلك فيما يلي :-

(١) بالاطلاع على مسائل هذا البحث يمكن تمييز دور الدولة من خلال نقطتين رئيسيتين هما :-

أ (الزام الدولة للأفراد بتنفيذ ما التزموه اختياراً بمقتضى دخولهم في الايمان أو الأمان . وذلك أن دخول الفرد في الاسلام يعنى أنه قد التزم القيام بجميع تكاليف الشرع والوقوف عند حدوده ، وهذه هي حدود التكليف ودائرة الواجب والحرام الذي سبقت الإشارة إليها . فالفرد المسلم لا حرية له في ترك الواجب (كإداء الزكاة مثلاً) أو فعل المحرم (كمتاعى الربا) ، والدولة بصفتها القائمة على تطبيق الشرع يلزمها التدخل لالزام الأفراد بالوقوف

عند حدود الشرع كلما تجاوزها .

(ب) وقد يتسع تدخل الدولة ليشمل أنشطة الأفراد وتصرفاتهم المباحة لتأمر بها أو تنهى عنها ، وهذه هي دائرة المباح في الشرع ، أو دائرة المقاصد الشرعية التابعة التي ذكرها الشاطبي ، والأصل فيها كما تقدم أن يبقى نشاط الأفراد هذا حراً ، وإن تدخلت الدولة فإنما تتدخل استثناءً . وقد تقدم القول بأن أغلب النشاط الاقتصادي ومساائل الحرية الاقتصادية يقع تحت هذه الدائرة مما يصح معه أن يقال إن تدخل الدولة في الحرية الاقتصادية والنشاط الاقتصادي بصفة عامة إنما يقع استثناءً على الأصل المقرر شرعاً .

(٢) وقد تقدم تفصيل الأدلة على أن الحرية الاقتصادية هي الأصل في التشريع الاقتصادي الإسلامي مع بيان أهم عناصرها وتطبيقاتها ، فإذا تقرر ذلك فإن تدخل الدولة لتوجيه النشاط الاقتصادي يصبح هو الاستثناء إذا .

(٣) إن أساليب تدخل الدولة في الشرع مهما اتسعت لا يمكن أن تصل إلى درجة إلغاء العمل بعناصر الحرية الاقتصادية المتقدمة ، كإلغاء الملكية الفردية أو نظام السوق ونحو ذلك ، وإنما يقع التدخل في الشرع لتنظيم العمل بهذه العناصر وتهذيبها وتوجيهها لخدمة المجموع . وهذا يدل على أن التدخل استثناءً على الأصل ، وليس هو الأصل المعمول به ، وأن هذا التدخل لا يأتي إلا عند الحاجة والضرورة إليه ، لكن إن سار الأفراد سيرا حسناً وعلى مقتضى حدود الشرع ومبادئ الفطرة ، فليس ثمة حاجة لتدخل الدولة .

(٤) وقد أشار الامام الشاطبي إلى أن اكتساب المال والسعي لأجل ذلك أصل مطلوب في الشرع علماً بأنه قد ورد في الشرع التحذير من فتنه المال

ونحو ذلك ، الا أن هذا التحذير يأتي تبعا بعد تقرير أصل السعى والاكسب ، فقال بعد أن ذكر بعض الآثار في التحذير من فتنة المال : "... وما أشبه ذلك مما أشار به الى التحذير من الفتنة ، ولم يمه عن أصل الاكسب المؤدى الى ذلك ، ولا عن الزائد على ما فوق الكفاية ، بناء على أن الأصل المقصود من المال شرعا مطلوب ، وإنما الاكسب خادم لذلك المطلوب ، فلذلك كان الاكسب من أصله حلالا اذا روعيت فيه شروطه - كان صاحبه مليا أو غير ملي - فلم يخرج منه النهى عن الاسراف فيه عن كونه مطلوبا فى الأصل ، لأن الطلب أصلى والنهى تبعى ، فلم يتعارض ، ولأجل هذا ترك النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه يعملون فى جميع ما يحتاجون اليه فى دنياهم ليستعينوا به " (١) فقله ان الطلب أصلى والنهى تبعى يدل على أن الأصل فى الشرع سعى الأفراد لأنفسهم واكسابهم لرزقهم وتملكهم سواء أكانوا أغنياء أم فقراء ، وبعبارة أخرى يدل على أن الأصل حرية الأفراد الاقتصادية ، وهى الحرية التى منحها الرسول صلى الله عليه وسلم لأصحابه كما ذكر الشاطبى ، أما النهى عن تجاوز المباح فى الشرع فهو يأتي تبعا فى الشرع ، وبالتالي يصح وصف حق الدولة فى التدخل بأنه يأتي تبعا لأصل الحرية .

(٥) وفى بعض نصوص الفقهاء التى سبق نقلها ما يدل على صحة هذا المبدأ كقول الامام الشافعى فى شأن انكاره للتسعير : " لأن الناس مسيطرون على أموالهم ، ليس لأحد أن يأخذها ولا شيئا منها بغير طيب أنفسهم الا فى المواضع التى تلزمهم " (٢) وقول الامام أبى يوسف : " وليس للامام أن يخرج شيئا من يد أحد الا بحق ثابت معروف " (٣) وقول السرخسى : " وليس للامام ولاية النظر فى الملك الخاص لانسان بتقديم غيره فيه عليه ، بل هو فى

(١) الموافقات : ١٥٣/٣ .

(٢) مختصر العزنى : مطبوع مع الأم : ١٩١/٨ .

(٣) الخراج : ٦٥ ، ٦٦ .

ذلك كسائر الرعايا ، وإنما يثبت له حق الأخذ من المالك عند تحقق الضرورة وخوف الهلاك على المسلمين بشرط العوض ، كما يكون لصاحب المخصصة (١) وغير ذلك من النصوص العديدة التي اشتمل عليها هذا البحث والتي تفيد أصل حرية الأفراد وتسلطهم على ما يملكون وأن التدخل إنما يقع استثناء عند الضرورة وثبت هذا الحق .

وقد ذكر بعض الباحثين أن تدخل الدولة في الاسلام أصل مقرر مثله في ذلك مثل الحرية الاقتصادية ، فالحرية والتدخل كلاهما أقره الاسلام كأصل عام وليس استثناء . (٢) وهذا القول صحيح إذا أريد به أن تدخل الدولة لا يمكن أن يتم الا بتقرير من الشرع وقد أقر الشرع فعلا بعض مظاهر التدخل وأثبتها ، وبالتالي فإن التدخل أصل بهذا المعنى . الا أنه عند الاجابة عن سؤال : هل الأصل الحرية أو التدخل في أى نظام اقتصادى ؟ فانه لا بد من مراعاة الصفة الغالبة في سير النشاط الاقتصادي ، وهل هذا النظام يعتمد على المبادرة الفردية والنشاط الفردي ، أو أن اعتماده على النشاط الحكومي والمشرعات العامة ؟ فإن كان اعتماده على المبادرة الفردية قيل ان الأصل فيه الحرية وما يقع من صور التدخل الممكنة فانه يقع استثناء على هذا الأصل ولا يلغيه ، وان كان الاعتماد على النشاط الحكومي قيل ان الأصل هو التدخل وما يقع من صور الحرية فانه يقع استثناء على الأصل ولا يلغيه . وفي الاجابة على هذا السؤال في النظام الاقتصادي الاسلامي لا بد من مراعاة هذا المعنى ، وهل الصفة الغالبة في هذا النظام هي النشاط الفردي أو الحكومي ، وقد اتضح مما سبق أن النشاط الفردي هو الغالب وهو الأصل ، أما التدخل فهو الاستثناء على الأصل ، ويبقى هذا التدخل مقرا شرعا ، لأن القول

(١) المبسوط : ٢٠٣ / ٢٣ .

(٢) د . محمد شوقي الفنجري ، ذاتية السياسة الاقتصادية الاسلامية وأهمية الاقتصاد الاسلامي : ٤٠ .

بأن التدخل استثناء لا يعنى عدم ثبوته أو تقريره شرعا ، فقد تقدم القول بشمول عنصر التكليف لجميع تصرفات الدولة والأفراد معا .

مظاهر التدخل فى الشرع : =====

ان القول بأن تدخل الدولة استثناء فى التشريع الاقتصادى الاسلامى ~~ويعنى~~ أن الدولة فى الاسلام لا دور لها فى النشاط الاقتصادى وأن دورها ليس بذى بال ، بل ان دور الدولة لا يمكن انكار أهميته ، وهو دور شامل وواسع بحسب شمول وسعة نظرية الاسلام فى الحياة ، والتي قد أوكل الشرع أمر تنفيذها وتطبيقها وسياسة الناس بموجبها الى الدولة . الا أنه - وفى مسائل النشاط الاقتصادى لا يلزم أن يكون هذا الدور دورا تدخليا فى الحرية الاقتصادية ، بل غالبا ما ينحصر هذا الدور فى نطاق المراقبة والتوجيه والارشاد ، فاذا سارت الأمور سيرا حسنا كما يقتضى الشرع توقف دور الدولة عند هذا الحد ، دون أن تمارس فعلا أعمالا تدخلية . وأيضا فان هذا الدور قد يتخذ صفة ممارسة فعلية وتطبيق عملى فى الميدان الاقتصادى ، الا أن هذه الممارسة لا توصف بأنها تدخل مباشر فى الحرية الاقتصادية ، كأن تقوم الدولة مثلا بتحصيل الفرائض المقررة فى أموال الأفراد شرعا ، وتقوم بانفاقها ونحو ذلك من الوظائف الاقتصادية للدولة ، والتي لا توصف بأنها وظائف تدخلية مباشرة فى الحرية الاقتصادية .

ويمكن اجمال أهم المظاهر المشروعة لتدخل الدولة فى الحرية الاقتصادية والنشاط الاقتصادى فى الاسلام فى النقاط التالية :-

(١) منع الأفراد من تجاوز حدود الشرع فى تصرفاتهم :

يعتبر هذا الدور هو أهم دور أسند الى الدولة فى التشريع

الاقتصادى الاسلامى ، فالحرية الاقتصادية فى الشرع لا تعنى ترك الواجب أو فعل المحرم أو تجاوز حدود المباح . وقد تقدم خلال هذا البحث تفصيل الحدود التى وضعها الشرع لتصرفات الأفراد المختلفة . ففىما يتعلق بحرية السوق مثلا فقد حرص الاسلام على قيام السوق على المنافسة المشروعة بين الأفراد ، ونهى عن كل تصرف من قبل الأفراد من شأنه أن يؤدى الى الغاء المنافسة أو تعطيلها ، أو التأثير على حرية العرض والطلب فى السوق . ومن حق الدولة حينئذ التدخل لازالة هذه التصرفات غير المشروعة . فالاحتكار ممتنع شرعا ، ومن حق الدولة أن تتدخل لازالته ومنع آثاره ، وكذا الغش والتدليس والدعاية الكاذبة ونحو ذلك مما سبق تفصيله وكذا القول فى حرية العمل والانتاج والتملك ، فتمتنع كل الأعمال المحرمة شرعا ويمتنع الانتاج المحرم الضار وطريق الكسب المحرمة ، فالربا والقمار والرشوة وانتاج الخمر وآلات اللهو المحرمة . . كل هذا ونحوه مما سبق تفصيله من حق الدولة أن تتدخل للمنع منه وازالته .

وأىضا فان من حق الدولة أن تضع بعض التشريعات والقوانين التى تعمل على تنظيم السوق والعمل والانتاج ونحوه كتشريعات العمل المباحة والاعلان التجارى ووضع المواصفات والمقاييس لانتاج السلع ونحو ذلك .

(٢) تخطيط النشاط الاقتصادى بما لا يؤدى الى ابطال الحرية

الاقتصادية :-

يصح أن يقال ان تخطيط النشاط الاقتصادى لتحقيق هدف النمو الاقتصادى ، يعتبر أحد مظاهر تدخل الدولة المشروع فى الاسلام الا ان هذا التخطيط يجب أن يكون مقيدا فى النظام الاقتصادى الاسلامى بحدود الابقاء على عمل العناصر المتقدمة للحرية الاقتصادية ، والا يؤدى

هذا التخطيط الى الغائها أو تقييدها التقييد الذى يمنع هذه العناصر من أداء وظائفها الرئيسية .

وفيما يلى يمكن تبين عدة مجالات رئيسية يصح أن ترتادها الدولة فى الاسلام من أجل تحقيق أساليب وأهداف التخطيط المباح ، فمن ذلك (١) :-

(أ) توجيه النفقات العامة لتحقيق أهداف الخطة : فجميع الأموال التى تملكها الدولة ويعود أمر انفاقها اليها ، يمكن للدولة أن توجه هذا الانفاق لتحقيق أهداف معينة فى الخطة ، كتحقيق هدف إعادة توزيع الدخل ورفع مستوى الطبقات الفقيرة مثلا ، وتحقيق هدف إقامة المرافق العامة والخدمات الأساسية وتوفير رأس المال المادى والاجتماعى . وكل هذه الأهداف قد تضطر الدولة الى التدخل فى حرية الأفراد الاقتصادية ، كفرض الضرائب للانفاق الاجتماعى أو للانفاق على المشروعات الضرورية ونحو ذلك مما سبق تفصيله .

(ب) المحافظة على الموارد الاقتصادية المتاحة حتى لا تستنزف بطرق غير رشيدة . وقد يؤدى هذا الى أن تفرض الدولة القيود على استخدام هذه الموارد وطرق هذا الاستخدام .

(ج) التنسيق بين الحريات : فإذا كان الاقتصاد الإسلامى يعتمد على مبدأ الحرية الاقتصادية من حيث الأصل ، فإن حريات الأفراد قد تتعارض فيما بينها ويؤثر بعضها على الآخر ، ويمكن للدولة أن تعمل على تنسيق حريات الأفراد حتى تتجه جميعا لتحقيق المصلحة العامة دون تعارض . وقد تتبع الدولة عدة أساليب لتحقيق هذا الهدف كاتبع

(١) انظر : د . محمد أحمد صقر ، الاقتصاد الإسلامى مفاهيم ومركزات : ٦٧ وما بعدها .

نظام تراخيص العمل والانتاج بهدف التنسيق واستغلال جميع الطاقات الممكنة مع المحافظة على الموارد الاقتصادية ، شريطة ألا يؤدي هذا الأسلوب الى الاخلال بعمل أصل الحرية الاقتصادية .

(د) ويمكن أن تعمل الدولة بأسلوب المساعدات الحكومية المالية لبعض أوجه الانتاج التي ترى الدولة أن المصلحة تقتضى توجيه الأفراد اليها والتوسع في ممارستها ، بهدف تشجيع هذا الانتاج ومساعدته أو لتنويع مصادر الدخل وعدم الاعتماد على مصدر وحيد ونحو ذلك . وسوف تؤدي هذه المساعدات الى اغراء الأفراد بارتياح هذه المجالات .

وقد تكفى الدولة بمجرد تقديم المعلومات والخبرات للمشروعات والأفراد عن طريق اقامة مراكز التدريب وتشجيع البحث العلمى وجمع المعلومات والاحصاءات الاقتصادية الكافية ، ودراسة المشروعات ، وحل المشاكل التى يمكن أن تعترض طريق المنتجين والمستثمرين ونحو ذلك من الأساليب العديدة التى يمكن أن تساعد الدولة فى نجاح خططها وتوجيه المشروعات التوجيه الصحيح

ولا يعتبر أسلوب تقديم المساعدات الحكومية والمعلومات والخبرات من أساليب التدخل المباشر فى حريات الأفراد الاقتصادية بل قد تعتبر مساعدا لهذه الحرية ومشجعا لها ، الا أنه لا يخلو من التأثير غير المباشر على حريات الآخرين ممن لم تصل له هذه المساعدات . فاذا كان الأصل قيام المنافسة بين القطاعات المختلفة للاقتصاد ، فان توجيه اهتمام الحكومة لبعض هذه القطاعات سيجعل هذه القطاعات فى وضع أفضل فى منافسة القطاعات الأخرى .

(٣) ادارة بعض الأنشطة الاقتصادية عند الضرورة :-
=====

تعتبر المبادرة الفردية والمشروعات الخاصة هى الأصل الذى يجرى

العمل به فى النظام الاقتصادى الاسلامى كما تقدم بيانه ، وقد نظر الفقهاء نظرة استنكار لممارسة الدولة للأعمال التجارية والانتاجية المختلفة ، وذلك لملاحظتهم للاضرار التى يمكن أن تلحق الاقتصاد من جراء ذلك ، كما أن هذا التصرف سيؤدى الى الحاق الضرر بحريات الأفراد وحقوقهم الخاصة . وبالتالى فإن الأصل المتفق عليه فى الشرع هو أن تتجنب الدولة ممارسة الأنشطة الاقتصادية ، تاركة ممارسة هذه الأنشطة للأفراد والمشروعات الخاصة ، الا أنه يمكن أن يرد فى الشرع بعض الاستثناءات على هذا الأصل ، ويصح أن تمارس الدولة بعض الأنشطة الاقتصادية ، وذلك فى حالة الحاجة والضرورة لذلك . ويمكن أن يوضع ضابط لهذا الاستثناء وهو عدم اختصاص الأفراد بممارسة هذه الأنشطة أو احجامهم عن هذه الممارسة

فالموارد والثروات الطبيعية التى لا تقع تحت التملك الفردى ، يصح للدولة أن تمارس انتاج هذه الثروات والموارد واستغلالها بنفسها ، ولا تعتبر بذلك متجاوزة لحدودها الشرعية ، كما يمكن للدولة أن تجعل أمر استغلال هذه الثروات للأفراد وتضع عليهم من الشروط ما تراه محققا للمصلحة العامة ، ويصح أن يلحق بذلك انتاج السلع التى تتعلق بأمن البلد والمجتمع كالأسلحة ونحوها ، فإذا رأت الدولة أن المصلحة تقتضى منع الأفراد من انتاج هذه السلع وأن تقوم الدولة بانتاجها بنفسها فذلك اليها أما ان رأت امكانية انتاج الأفراد لهذه السلع مع مراقبة الدولة التامة لذلك ، فليس فى الشرع ما يمنع من ذلك . (١)

(١) ليس فى تاريخ الاسلام ما يدل على أن الدولة كانت تحتكر انتاج الأسلحة ونحوها بل الدلائل تشير الى أن هذه الصناعة كانت صناعة فردية ، بدليل أن الفقهاء تحدثوا عن منع تجار الأسلحة من بيعها للأعداء الحربيين فى الخارج وعن بيعها فى زمن الفتنة للخارجيين على السلطة ، ولو كان أمر انتاج وتوزيع السلاح للسلطة لما احتيج الى هذه المناقشة ، الا أن هذا لا يمنع أن تقوم السلطات فى الوقت الحاضر بمثل ذلك ، وذلك نظرا للمصلحة العامة الراجحة فى ذلك ونظرا لما صاحب انتاج الأسلحة وأجهزة الأمن من تطور كبير جعل فى تركها للأفراد ضررا ظاهرا .

وقد يحجم الأفراد عن الدخول فى بعض الأنشطة الاقتصادية ، وذلك بسبب قلة خبرة الأفراد بهذه الأنشطة ، أو بسبب ضخامة الانفاق المالى على هذه المشروعات وهو أمر يعجز عنه الأفراد ، أو بسبب قلة العائد المادى من هذه المشروعات ولا شك أن الأفراد يبحثون أولاً عن المشروعات ذات العائد الكبير ونحو ذلك من الأسباب . فإذا رأت الدولة أن المصلحة تقتضى القيام بهذه المشروعات وأن الأفراد لا يقومون بها بأنفسهم فمن حقها حينئذ فعل ذلك تحقيقاً للمصلحة العامة ، على أنه ان رأت الدولة أن المساعدات الحكومية وتقدير الخبرة والتدريب ونحوه يمكن أن توجه الأفراد لهذه المشروعات ، أو ان رأت بعد قيامها بهذه المشروعات امكانية اعادتها للأفراد تدريباً ، فان هذا هو الأسلوب الأولى فى النظر الشرعى ، لما تقدم من عدم اختصاص الدولة بممارسة الأنشطة الاقتصادية .

هذه هى أهم المظاهر التطبيقية الرئيسية لتدخل الدولة المشروع فى النشاط الاقتصادى ، وهذه المظاهر جميعاً تعمل كما هو ظاهر منها فى ظل الاقرار بمبدأ أصل الحرية الاقتصادية دون أن تتعارض معه أو تبطله ، أما ماعداها من أوجه التدخل الممكنة والتي تتجاوز حدود الوظيفة الشرعية للدولة فى الاسلام وتؤدى الى ابطال أصل الحرية الاقتصادية المسلم شروعا ، فان هذه الأوجه جميعاً لا يقرها التشريع الاقتصادى الاسلامى ، ولا يحل للدولة الدخول فيها ، فمن ذلك مثلاً فرض الدولة للأسعار الجبرية لجميع السلع والخدمات ، أو تأميم جميع وسائل الانتاج وفرض سيطرة الملكية العامة ، أو التخطيط الشامل الإلزامى الذى تنعدم من خلاله حريات الأفراد ، ويتوجه الأفراد بموجبه للانتاج وممارسة مختلف الأعمال قسراً ، ونحو ذلك من الأساليب التى لا يقرها التشريع الاقتصادى الاسلامى كما سبق تقريره مفصلاً خلال مباحث هذه الرسالة .

فانعموا بحسنه

“ مصادر البحث ومراجعته ”

—————

أولاً : القرآن الكريم .

ثانياً : كتب تفسير القرآن وذكر أحكامه وعلومه :

—————

(١) الاتقان في علوم القرآن، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة) .

(٢) أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، ١٣٣٥هـ، دار الكتاب العربي، بيروت) .

(٣) أحكام القرآن، لعلماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكنيا الهراسي (الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، دار الكتب العلمية، بيروت) .

(٤) أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي (الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة) .

(٥) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، المعروف بتفسير البيضاوي، لعبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، (نشر مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة) .

(٦) تفسير النسفي، لعبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (نشر دار الكتاب العربي، بيروت) .

(٧) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (نسخة مصورة عن الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ، ١٩٥٢م) .

(٨) روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود الألوسي البغدادى . . (طبعة مصورة ، ١٤٠٢ هـ ١٩٨٣ م ، دار الفكر ، بيروت) .

(٩) فى ظلال القرآن ، للشهيد سيد قطب (الطبعة الخامسة ١٣٨٦ هـ ١٩٦٧ م) .

(١٠) لباب النقول فى أسباب النزول ، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى ، (الطبعة الثانية ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م ، مصطفى البابى الحلبي وأولاده ، القاهرة) .

(١١) مختصر تفسير ابن كثير ، اختصار وتحقيق الشيخ محمد على الصابوني (الطبعة السابعة ، ١٤٠٢ هـ دار القرآن الكريم ، بيروت) .

(١٢) المفردات فى غريب القرآن ، لأبى القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني ، تحقيق محمد سيد كيلاني (١٣٨١ هـ ١٩٦١ م ، مصطفى البابى الحلبي وأولاده ، القاهرة) .

ثالثا : كتب الحديث وشروحه وعلومه :

(١٣) الترغيب والترهيب من الحديث الشريف ، للحافظ زكى الدين عبد العظيم بن عبد القوى المنذرى (مطبعة دار احياء الكتب العربية ، القاهرة) .

(١٤) تلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الرافعى الكبير ، لشهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلانى ، تحقيق د . شعبان محمد اسماعيل (١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة) .

(١٥) التمهيد لمافى الموطأ من المعانى والأسانيد ، للحافظ عمر بن يوسف بن عبد البر النمري القرطبي ، (طبع وزارة الأوقاف والشئون الاسلامية بالمملكة المغربية ، بجهد مجموعة من المحققين ، ابتداءً من عام ١٣٨٧ هـ) .

(١٦) تهذيب سنن أبى داود وايضاح مشكلاته ، لشمس الدين بن قيم الجوزية (انظر : مختصر سنن أبى داود) .

(١٧) جامع العلوم والحكم فى شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم ، لأبى الفرج عبد الرحمن من شهاب الدين بن أحمد بن رجب الحنبلى (الطبعة الخامسة ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، مصطفى البابى الحلبي وأولاده ، القاهرة) .

(١٨) سبل السلام شرح بلوغ المرام ، لمحمد بن اسماعيل الصنعائى (المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة) .

(١٩) سنن ابن ماجة ، للحافظ أبى عبد الله محمد بن يزيد القزوينى المعروف بابن ماجة ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، (عيسى البابى الحلبي ، القاهرة) .

(٢٠) سنن أبى داود ، لسيمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (الطبعة الأولى ، ١٣٧١ هـ ، مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة) .

(٢١) سنن الترمذى ، لأبى عيسى محمد بن عيسى الترمذى (انظر عارضة الأحوذى) .

(٢٢) السنن الكبرى ، لأبى بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقي (الطبعة الأولى ، ١٣٥٠ هـ ، حيدرآباد الدكن ، الهند) .

(٢٣) شرح الزرقانى على موطأ الامام مالك ، لمحمد بن عبد الباقي الزرقانى ، تحقيق ابراهيم عطوه عوض (الطبعة الاولى ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م ، مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة) .

(٢٤) شرح صحيح البخارى ، المسمى (ارشاد السارى لشرح صحيح البخارى) لأبى العباس شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاتى (نسخة مصورة عن طبعة بولاق السادسة ، ١٣٠٤ هـ) .

(٢٥) شرح صحيح مسلم ، للامام أبى زكريا يحيى من شرف النووى ، (١٣٤٩ هـ ، ١٩٣٠ م ، المطبعة المصرية ومكتبتها ، القاهرة) .

(٢٦) صحيح البخارى ، لأبى عبد الله محمد بن اسماعيل البخارى ، (انظر فتح البارى) .

(٢٧) صحيح مسلم ، لأبى الحسين مسلم بن الحجاج النيسابورى (انظر شرح النووى) .

(٢٨) عارضة الأحوذى بشرح صحيح الترمذى ، لأبى بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربى ، (نسخة مصورة ، دار الفكر ، بيروت) .

(٢٩) فتح البارى شرح صحيح البخارى ، لشهاب الدين أحمد بن على / محمد بن حجر العسقلانى ، قراءة وترقيم وتصحيح كل من ، عبد العزيز بن عبد الله بن باز ، محمد فؤاد عبد الباقي ، محب الدين الخطيب ، (١٣٨٠ ، المطبعة السلفية ومكتبتها ، القاهرة) .

(٣٠) مختصر سنن أبى داود ، للحافظ زكى الدين بن عبد العظيم المنذرى ، تحقيق ، احمد محمد شاكر ، ومحمد حامد الفقى (طبع مع معالم السنن وتهذيب ابن القيم ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م نسخة مصورة دار المعرفة ، بيروت) .

(٣١) المستدرك على الصحيحين ، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف بالحاكم (الطبعة الاولى ، ١٣٤١ هـ حيدرآباد الدكن ، الهند) .

(٣٢) مسند الامام أحمد بن حنبل ، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (نسخة مصوره ، المكتب الاسلامي ودار صادر ، بيروت) .

(٣٣) معالم السنن ، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي (انظر مختصر سنن أبي داود) .

(٣٤) متقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار ، لأبي البركات محمد الدين عبد السلام بن عبد الله بن تيمية (انظر شرحه نيـل الأوطار) .

(٣٥) المنتقى شرح الموطأ ، لسيمان بن خلف الباجي ، (نسخة مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٣١ هـ ، مطبعة السعادة ، القاهرة)

(٣٦) الموطأ ، لمالك بن أنس (مطبوع مع شرحه تنوير الحوالك للسيوطي مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني ، القاهرة) .

(٣٧) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ، لمحمد بن علي الشوكاني (مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة) .

رابعا : كتب الفقه الحنفي :

(٣٨) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، لزين الدين بن ابراهيم بن محمد بن نجيم (الطبعة الثانية ، بالأوفست ، دار المعرفه ، بيروت) .

(٣٩) بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، لعلاء الدين أبى بكر بن مسعود الكاسانى (الطبعة الثانية مصورة ، ١٣٩٤ هـ ، دار الكتاب العربى ، بيروت) .

(٤٠) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ، لعثمان بن على الزيلعى ، (الطبعة الثانية مصورة عن طبعة بولاق ، ١٣١٥ هـ ، دار المعرفة ، بيروت) .

(٤١) تحفة الفقهاء ، لعلاء الدين السمرقندى ، تحقيق محمد زكى عبد البر (الطبعة الأولى ، ١٣٧٩ هـ ، مطبعة جامعة دمشق) .

(٤٢) الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، لمحمد بن على بن محمد الحصكى (مطبوع مع شرحه رد المختار) .

(٤٣) رد المختار على الدر المختار ، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين (الطبعة الثانية ، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

(٤٤) شرح السير الكبير ، لمحمد بن الحسن الشيبانى

(٤٥) العناية شرح الهداية ، لمحمد بن محمود البابر تى (مطبوع بها مشرف فتح القدير) .

(٤٦) الفتاوى الهندية ، تأليف الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند (الطبعة الثالثة ، مصورة عن طبعة بولاق ، دار المعرفة ، بيروت) .

(٤٧) فتح القدير ، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام (الطبعة الأولى ، ١٣١٦ هـ ، بولاق ، القاهرة) .

(٤٨) المبسوط ، لشمس الدين محمد بن أحمد السرخسى (الطبعة الاولى ، ١٣٢٤ هـ ، مطبعة السعادة ، القاهرة) .

(٤٩) مجلة الأحكام العدلية (مطبوعة مع شرحها لسليم رستم باز ،
الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٨٩٨ م) .

(٥٠) الهداية شرح بداية المبتدى ، لعلى بن ابى بكر المرغينانى ،
(مطبوع مع شرحه فتح القدير) .

خامسا : كتب الفقه المالكي :

(٥١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، لمحمد بن أحمد بن محمد
بن رشد الحفيد (الطبعة السادسة ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، دار
المعرفة بيروت) .

(٥٢) البهجة فى شرح التحفة ، لأبى الحسن على بن عبد السلام ،
التسولى (الطبعة الثانية ، ١٣٩٧ هـ ، دار المعرفة ، بيروت) .

(٥٣) تبصرة الحكام فى أصول الأفضية ومناهج الأحكام ، لابراهيم بن
على بن محمد بن فرحون ، (مطبوع على هامش فتح العلى المالك ،
مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

(٥٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، لمحمد بن عرفة الدسوقي
(مطبعة عيسى الحلبي) .

(٥٥) الشرح الكبير ، لأحمد بن محمد بن أحمد الدردير (مطبوع على
هامش حاشية الدسوقي) .

(٥٦) قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية ، لمحمد بن أحمد
بن جزى (١٩٧٤ م دار العلم للملايين ، بيروت) .

(٥٧) الكافى فى فقه أهل المدينة المالكي ، لأبى عمر يوسف بن عبد الله
بن عبد البر النمري القرطبي ، تحقيق د . محمد محمد ولد مادريك
الموريتاني (الطبعة الثانية ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، مكتبة الرياض
الحديثة ، الرياض) .

(٥٨) المدونة الكبرى ، رواية سحنون عن ابن القاسم عن الامام مالك بن أنس (الطبعة الأولى ، ١٣٢٣ هـ ، مطبعة السعادة ، القاهرة) .

(٥٩) المقدمات (شرح المدونة) ، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد (الطبعة الاولى ، مطبعة السعادة ، القاهرة) .

(٦٠) منح الجليل شرح مختصر خليل ، للشيخ محمد عlish (مكتبة النجاح ، طرابلس ، ليبيا) .

(٦١) مواهب الجليل شرح مختصر خليل ، لمحمد بن محمد بن عبيد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب (مكتبة النجاح ، طرابلس ، ليبيا) .

سادسا : كتب الفقه الشافعى :

(٦٢) الأم ، لمحمد بن ادريس الشافعى (طبعة مصورة ، ١٤٠٣ هـ ، دار الفكر ، بيروت) .

(٦٣) تحفه المحتاج بشرح المنهاج ، لأحمد بن حجر الهيتمى ، (مطبوع على هامش حواشى الشروانى وابن القاسم) .

(٦٤) تكملة المجموع ، لمحمد بن نجيب المطيعى ، (مطبوع مع المجموع) .

(٦٥) حاشية البجيرمى على الخطيب (تحفة الحبيب على شرح الخطيب) ، لسليمان البجيرمى ، (١٣٧٠ هـ ، مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة) .

(٦٦) حاشية البجيرمى على شرح منهج الطلاب المسماه (التجريد لنفع العبيد) ، لسليمان البجيرمى ، (المكتبة الاسلاميه ، تركيا)

(٦٧) حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب ، لسليمان الجمل (دار احياء التراث العربى) .

(٦٨) حاشية الشروانى على تحفة المحتاج ، لعبد الحميد الشروانى
(دار صادر ، بيروت) .

(٦٩) حلية العلماء فى معرفة مذاهب الفقهاء ، لأبى بكر محمد بن
أحمد الشاشي القفال ، تحقيق د . يا سين أحمد ابراهيم ،
(الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، مؤسسة الرسالة ،
بيروت ، ودار الأرقم ، عمان) .

(٧٠) فتح العزيز شرح الوجيز ، لأبى القاسم عبد الكريم بن محمد
الرافعى (مطبوع مع المجموع) .

(٧١) المجموع شرح المذهب ، لأبى زكريا يحيى بن شرف النووى ،
(نسخة مصورة ومعه تكملة للسبكي ، والمطيعى ، وفتح العزيز ،
وتلخيص الحبير ، دار الفكر ، بيروت) .

(٧٢) مختصر المزنى ، لأبى ابراهيم اسماعيل بن يحيى المزنى (مطبوع
فى نهاية كتاب الأم للشافعى) .

(٧٣) المطلب العالى فى شرح وسيط الغزالى ، لابن الرفعة (مخطوط
مصور على ميكروفلم ، مكتبة مركز البحث العلمى ، كلية الشريعة ،
جامعة أم القرى ، مكة المكرمة) .

(٧٤) مغنى المحتاج الى معرفة معانى الفاظ المنهاج ، لمحمد
الشربيني الخطيب (١٣٧٧ هـ ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

(٧٥) المذهب ، لابي اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى (الطبعة
الثالثة ، ١٣٩٦ هـ ، ١٩٧٦ م ، مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة) .

(٧٦) نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ، لمحمد بن احمد بن حمزة
الرملى (١٣٨٦ هـ ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

سابعاً : كتب الفقه الحنبلى :

(٧٧) الانصاف ، لعلى بن سليمان المرداوى ، تحقيق محمد حامد
الفقى (الطبعة الأولى ، ١٣٧٤ هـ ، مطبعة السنة المحمدية ،
القاهرة) .

(٧٨) الشرح الكبير على المقنع ، لشمس الدين بن قدامة المقدسى
(مطبوع على هامش المغنى) .

(٧٩) شرح منتهى الارادات ، لمنصور بن يونس بن ادريس البهوتى ،
(المكتبة السلفية ، المدينة المنورة) .

(٨٠) كشف القناع عن متن الاقتاع ، لمنصور بن يونس بن ادريس البهوتى
(مكتبة النصر الحديثة ، الرياض) .

(٨١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ، لأحمد بن عبد الحلیم بن
عبد السلام بن تيمية ، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم النجدى
وابنه محمد (الطبعة الثانية ، ١٣٩٨ هـ) .

(٨٢) المغنى ، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسى
(طبعة مصورة ، ١٣٩٢ هـ ، ١٩٧٢ م مع كتاب الشرح الكبير ، دار
الكتاب العربى ، بيروت) .

ثامناً : كتب فقه المذاهب الأخرى :

أ - الفقه الظاهرى :

(٨٣) المحلى ، لابی محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم (منشورات
دار الآفاق الحديثة ، بيروت ، ومقابلة على النسخة التى حققها
أحمد محمد شاكر) .

ب - الفقه الزيدى :

(٨٤) البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ، لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، (الطبعة الثانية ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٥ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت) .

(٨٥) الدرارى المضية شرح الدرر البهية ، لمحمد بن على الشوكانى ، (الطبعة الأولى ، مطبعة مصر الحرة ، القاهرة) .

تاسعا : مصادر عامة فى الشريعة الاسلامية لمتقدمى الفقهاء (مع ملاحظة ^{سسسس} أن كثيرا من كتب المصادر العامة هذه - وكذا كتب أحكام القرآن ، وشرح الحديث - يمكن ادراجها ضمن كتب المذاهب الفقهية :

(٨٦) الأحكام السلطانية ، لعللى بن محمد بن حبيب الماوردى (نسخة مصورة ، ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت) .

(٨٧) الأحكام السلطانية ، للقاضى أبى يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلى ، تصحيح وتعليق محمد حامد الفقى ، (الطبعة الثالثة ١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤ م ، شركة مكتبة أحمد بن سعد بن نيهان سروبيا ، اندونيسيا) .

(٨٨) أحكام السوق ، ليحيى بن عمر بن يوسف الكنانى الأندلسى ، تحقيق حسن حسنى عبد الوهاب (الطبعة الأولى ، ١٩٧٥ م ، الشركة التونسية للتوزيع) .

(٨٩) احياء علوم الدين ، لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى (دار احياء الكتب العربية) .

(٩٠) الاجماع ، لابی بكر بن محمد بن ابراهيم بن المنذر ، حققه ابو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف (الطبعة الأولى ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م ، دار طيبة ، الرياض) .

(٩١) الاستخراج لأحكام الخراج ، لأبى الفرج عبد الرحمن بن احمد بن رجب الحنبلى ، (دار المعرفة ، بيروت) .

(٩٢) الاشارة الى محاسن التجارة ، لأبى الفضل جعفر بن على الدمشقى ، تحقيق البشرى الشورىجى (الطبعة الأولى ، ١٣٩٧ هـ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة) .

(٩٣) الاعتصام ، لأبى اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبى (١٤٠٢ هـ ، دار المعرفة ، بيروت) .

(٩٤) اعلام الموقعين عن رب العالمين ، لابی عبد الله محمد بن بكر بن القيم (١٣٨٨ هـ ، ١٩٦٨ م ، شركة الطباعة الفنية المتحدة ، القاهرة) .

(٩٥) الأموال ، للامام ابى عبيد القاسم بن سلام ، تحقيق محمد خليل هراس (الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ ، ١٩٧٥ م ، مكتبة الكليات الأزهرية ودار الفكر) .

(٩٦) بدائع السلك فى طبائع الملك ، لأبى عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسى ، تحقيق د . محمد بن عبد الكريم (١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا - تونس) .

(٩٧) تحرير الأحكام فى تدبير أهل الاسلام ، لابی عبد الله محمد بن ابى بكر المعروف بابن جماعة (مخطوط ، مصور على ميكروفيلم ، مكتبة مركز البحث العلمى واهياء التراث الاسلامى ، كلية الشريعة جامعة أم القرى ، مكة المكرمة) .

(٩٨) حجة الله البالغة ، لشاه ولي الله الدهلوى (دارالمعرفة ، بيروت) .

(٩٩) الحسبة فى الاسلام ، لشيخ الاسلام ابن تيمية ، تحقيق عبدالعزيز رباح (١٣٨٧ هـ ، مكتبة دار البيان ، دمشق) .

(١٠٠) الخراج وصناعة الكتابة ، لقدامة بن جعفر (مخطوط ، دارالكتب المصرية ، رقم ١٩٧١ ، فقه حنفى) .

(١٠١) الخراج ، للقاضى ابى يوسف يعقوب بن ابراهيم (نسخة مصورة ، ١٣٩٩ هـ ، دارالمعرفة ، بيروت) .

(١٠٢) الخراج ، ليحيى بن آدم القرشى ، تصحيح أحمد محمد شاكر . (دارالمعرفة ، بيروت) .

(١٠٣) الروضة الندية شرح الدرر البهية ، لصديق بن حسن القنوجى البخارى (١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م ، دارالمعرفة ، بيروت) .

(١٠٤) زاد المعاد فى هدى خير العباد ، لابى عبد الله محمد بن بكر بن القيم ، تحقيق ، شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط (الطبعة الثانية ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ومكتبة المنار الاسلامية ، الكويت) .

(١٠٥) الزواجر عن اقتراف الكبائر ، لأحمد بن محمد بن حجرالهيتمى (الطبعة الثانية ، ١٣٩٠ هـ ، ١٩٧٠ م ، مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

(١٠٦) السياسة الشرعية ، لشيخ الاسلام ابن تيمية (١٣٧٩ هـ ، ١٩٦٠ م مطبوعات الجامعة الاسلامية ، المدينة المنورة) .

(١٠٧) الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية ، لابى عبد الله محمد بن بكر بن قيم الجوزية ، تحقيق د . محمد جميل غازى (مطبعة المدنى القاهرة) .

- (١٠٨) غياث الأمم في التياث الظلم ، لأمام الحرمين أبي المعالى الجويني ، تحقيق : د . فؤاد عبد المنعم ، د . مصطفى حلمي (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ ، دار الدعوة ، الاسكندرية) .
- (١٠٩) الكبائر ، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (دار الكتب العلمية ، بيروت) .
- (١١٠) الكسب ، للامام محمد بن الحسن الشيباني ، تحقيق : د . سهيل زكار (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، نشر عبد الهادي حرصوني ، دمشق) .
- (١١١) المظالم المشتركة ، لشيخ الاسلام ابن تيمية (الطبعة الأولى ١٣٩٢ هـ ، المكتب الاسلامي ، بيروت) .
- (١١٢) معالم القرية في أحكام الحسبة ، لمحمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة . تحقيق : د . محمد محمود شعبان ، صديق احمد المطيعي (١٩٧٦ م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب) .
- (١١٣) المقدمة ، لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون (دار احياء التراث العربي ، بيروت) .
- (١١٤) الميزان الكبرى ، لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني (الطبعة الرابعة ، المطبعة الأزهرية ، القاهرة) .
- (١١٥) نصاب الاحتساب ، لعمر بن محمد بن عوض السنامي ، تحقيق د . مؤئل يوسف عز الدين (الطبعة الأولى ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م دار العلوم ، الرياض) .

عاشرا : كتب الأصول والقواعد الفقهية :

(١١٦) الاحكام فى أصول الأحكام ، لآبى محمد على بن حزم الاندلسى
نشر زكريا على يوسف ، القاهرة) .

(١١٧) الاحكام فى أصول الأحكام ، لأبى حسن على بن أبى على
الآمدى (١٢٨٧ هـ ، مطبعة محمد على صبيح ، القاهرة) .

(١١٨) الأشباه والنظائر ، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى
(١٢٧٨ هـ ، ١٩٥٩ م ، مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

(١١٩) الأشباه والنظائر ، لزين العابدين بن ابراهيم بن نجيم
(١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ ، دار الكتب العلمية ، بيروت) .

(١٢٠) تخرىج الفروع على الأصول ، لشهاب الدين محمود بن أحمد
الزنجاني ، تحقيق د . محمد أديب صالح (الطبعة الثالثة
١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت) .

(١٢١) التمهيد فى تخرىج الفروع على الأصول ، لجمال الدين عبد
الرحيم بن الحسن الأسنوى ، تحقيق د . محمد حسن هيتو
(الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م ، مؤسسة الرسالة ،
بيروت) .

(١٢٢) تهذيب الفروق ، لمحمد على حسين (انظر الفروق للقرانى) .

(١٢٣) الرسالة ، للامام محمد بن ادريس الشافعى القرشى ، تحقيق
محمد سيد كيلانى ، (الطبعة الأولى ، ١٣٨٨ هـ ١٩٦٩ م ،
مصطفى الحلبي ، القاهرة) .

(١٢٤) روضة الناظر وجنة المناظر ، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن
قدامة (الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ ، دار الكتب العلمية ، بيروت) .

- (١٢٥) شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحى الحنبلى المعروف بابن النجار، تحقيق د . محمد الزحيلي ، د . نزيه حماد، الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، دار الفكر ، دمشق) .
- (١٢٦) شفاء الغليل فى بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل ، لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى ، تحقيق د . حمد الكبيسى (الطبعة الأولى ، ١٣٩٠ هـ ، مطبعة الأرشاد ، بغداد)
- (١٢٧) علم أصول الفقه ، لشيخ عبد الوهاب خلاف (الطبعة التاسعة ١٣٩٠ هـ ، ١٩٧٠ م دار القلم ، الكويت) .
- (١٢٨) الفروق ، لشهاب الدين أحمد بن أدريس المعروف بالقرافى (نسخة مصورة ، دار المعرفة ، بيروت) .
- (١٢٩) القواعد ، للحافظ عبد الرحمن بن رجب الحنبلى ، تعليق ومراجعة طه عبد الرؤوف ، (الطبعة الأولى ، ١٣٩٢ م ، ١٩٧٢ م مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة) .
- (١٣٠) قواعد الأحكام فى مصالح الانام ، للإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام ، مراجعة وتعليق طه عبد الرؤوف (الطبعة الثانية ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، دار الجيل ، بيروت) .
- (١٣١) المستصفى من علم الأصول ، لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى (طبعة مصورة عن طبعة بولاق ، ١٣٢٢ هـ ، مكتبة المشى بغداد) .
- (١٣٢) الموافقات فى أصول الأحكام ، لأبى اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبى ، تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد (الناشر مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، القاهرة) .

أحد عشر : كتب العقائد والأديان :

(١٣٣) الارشاد الى قواطع الادلة فى أصول الاعتقاد ، لأبى المعالى الجوينى (مطبعة السعادة ، القاهرة) .

(١٣٤) شرح الأصول الخمسة ، للقاضى عبد الجبار بن أحمد ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، (الطبعة الأولى ، ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٥ م ، مكتبة وهبة ، القاهرة) .

(١٣٥) شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ، لغلى بن على بن محمد بن أبى العز الحنفى ، تحقيق أحمد محمد شاكرو (مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض) .

(١٣٦) المثل والنحل ، لمحمد بن أبى القاسم الشهرستانى (مطبوع على هامش الفصل فى المثل والأهواء والنحل لابن حزم ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ، القاهرة) .

ثانى عشر : كتب التاريخ والسير والتراجم :

(١٣٧) أسد الغابة فى معرفة الصحابة ، لعزالدين على بن محمد الجزرى المعروف بابن الأثير (١٩٧٠ م ، مطبعة دار الشعب ، القاهرة) .

(١٣٨) البداية والنهاية ، للحافظ عماد الدين أبى الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشى ، (الطبعة الثالثة ، ١٩٧٩ م ، مكتبة المعارف ، بيروت) .

(١٣٩) تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبرى) ، لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم (نسخة مصورة عن الطبعة الثانية ، ١٣٨٧ هـ ، ١٩٦٧ م ، دار سويدان ، بيروت) .

(١٤٠) تهذيب التهذيب، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني
(الطبعة الأولى، ١٣٢٥ هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف
النظامية حيد آباد الدكن، الهند) .

(١٤١) حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، لجلال الدين السيوطي
(١٩٤٧ م، دار احياء الكتب العربية، القاهرة) .

(١٤٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، للحافظ أبي نعيم أحمد بن
عبد الله الأصفهاني (المكتبة السلفية - دار الفكر) .

(١٤٣) السيرة النبوية، لأبي محمد عبد الملك بن هشام، تحقيق: مصطفى
السقا، ابراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي (١٣٥٥ هـ، ١٩٣٦ م،
مصطفى الحلبي، القاهرة) .

(١٤٤) الطبقات الكبرى، لابن سعد (١٣٧٧ هـ، ١٣٥٢ م، دار بيروت
دار صادر) .

(١٤٥) طبقات المفسرين، للحافظ شمس الدين محمد بن علي الداودي
تحقيق: علي محمد عمر، (الطبعة الأولى، ١٣٩٢ هـ، ١٩٧٣ م
مكتبة وهبه القاهرة) .

(١٤٦) مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لأبي الفرج عبد الرحمن
بن الجوزي، تحقيق: د. زينب ابراهيم القاروط (الطبعة
الأولى، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م، دار الكتب العلمية، بيروت) .

(١٤٧) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لأبي المحاسن يوسف
بن تغري بردي (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب) .

ثالث عشر: كتب الاقتصاد الاسلامي والدراسات الاسلامية الحديثة:

(١٤٨) ابن حنبل، للشيخ محمد ابو زهرة (نشر دار الفكر العربي).

(١٤٩) أبو ذر الغفاري الزاهد المجاهد، منير محمد الغضبان (الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ، ١٩٧٠م، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن).

(١٥٠) الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي، د. محمد فاروق النبهان (الطبعة الأولى، ١٩٧٠م، دار الفكر).

(١٥١) آثار الحرب في الفقه الاسلامي، د. وهبه الزحيلي (الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، دار الفكر).

(١٥٢) الاجارة الواردة على عمل الانسان، د. شرف بن علي الشريف (الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، دار الشروق، جدة).

(١٥٣) أسس الاقتصاد بين الاسلام والنظم المعاصرة، للشيخ أبي الأعلى المودودي، ترجمة محمد عاصم الحداد (الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ، ٢٩٦٧م).

(١٥٤) الاسلام وأصول الحكم، علي عبد الرازق (١٩٧٨م، دار مكتبة الحياة، بيروت).

(١٥٥) الاسلام والأوضاع الاقتصادية، للشيخ محمد الغزالي (الطبعة الخامسة، ١٣٨١هـ، ١٩٦١م، دار الكتب الحديثة، القاهرة).

(١٥٦) الاسلام والتنمية الاقتصادية، شوقي أحمد دنيا (الطبعة الأولى، ١٩٧٩م، دار الفكر العربي).

(١٥٧) الاسلام وثقافة الانسان، سميح عاطف الدين (الطبعة الخامسة، ١٣٩٨م، ١٩٧٨م، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري).

(١٥٨) الاسلام والضمان الاجتماعى ، د . محمد شوقى الفنجري (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، دار ثقيف ، الطائف ، الرياض) .

(١٥٩) الاسلام ومبادئ نظام الحكم ، د . عبد الحميد متولى (منشأة المعارف ، الاسكندرية) .

(١٦٠) اشتراكية الاسلام ، د . مصطفى السباعى (الطبعة الثانية ، ١٣٧٩ هـ ، ١٩٦٠ م ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة) .

(١٦١) الاشتراكية فى المجتمع الاسلامى بين النظرية والتطبيق ، البهى الخولى (مكتبة وهبه ، القاهرة) .

(١٦٢) الافلاس فى الشريعة الاسلامية ، د . عبد الغفار ابراهيم ، ١٤٠٠ هـ مطبعة السعادة ، القاهرة) .

(١٦٣) الاقتصاد الاسلامى بين النظرية والتطبيق ، أ . منان ، ترجمة د . منصور ابراهيم التركى (المكتب المصرى الحديث ، الاسكندرية)

(١٦٤) الاقتصاد الاسلامى (دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية فى مجتمع يتبنى النظام الاقتصادى الاسلامى ، د . محمد منذر قحف) (الطبعة الأولى ، ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، دار القلم ، الكويت) .

(١٦٥) الاقتصاد الاسلامى مذهباً ونظماً ، د . ابراهيم الطحاوى ، (١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤ م) ، مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية ، القاهرة) .

(١٦٦) الاقتصاد الاسلامى مفاهيم ومركزات ، د . محمد أحمد صقر ، (الطبعة الأولى ، ١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

- (١٦٧) اقتصادنا، محمد باقر الصدر (١٣٩٨ هـ - ١٩٧٩ م، دارالكتاب اللبناني، دارالكتاب المصري).
- (١٦٨) بحث مقارن في الزكاة، د. محمود علي أحمد (١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، دارالهدى للطباعة، القاهرة).
- (١٦٩) بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة الأوراق، للسيد أحمد بك الحسيني (الطبعة الأولى ١٣٢٩ هـ، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة).
- (١٧٠) التبيان في زكاة الأثمان، للشيخ محمد حسنين مخلوف (الطبعة الثانية، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة).
- (١٧١) التجارة في الاسلام، عبد السميع المصري (الناشر مكتبة الانجلو المصرية).
- (١٧٢) التخطيط والتنمية في الاسلام، د. محمد عبد المنعم عفر (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، دارالبيان العربي، جدة).
- (١٧٣) التراتيب الادارية، للشيخ عبد الحى الكنانى (نسخة مصورة دار احياء التراث العربى، بيروت).
- (١٧٤) التسعير في الاسلام، البشرى الشوربجى (١٣٩٣ هـ، ١٩٧٣ م شركة الاسكندرية للطباعة والنشر).
- (١٧٥) التطبيق المعاصر للزكاة، د. شوقي اسماعيل شحاته (الطبعة الأولى، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، دارالشروق، جدة).

- (١٧٦) التعامل التجارى فى ميزان الشريعة ، د . يوسف قاسم
(الطبعة الاولى ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، دار النهضة
العربية ، القاهرة) .
- (١٧٧) التكافل الاجتماعى فى الاسلام ، للشيخ محمد أبوزهرة ،
(نشر دار الفكر العربى) .
- (١٧٨) التملك فى الاسلام ، حمد العبد الرحمن الجنيدل (١٣٩٠ هـ
عالم الكتب ، الرياض) .
- (١٧٩) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة فى القسـون
الأولى الهجرى ، د . صالح أحمد العلى (الطبعة الثانية
١٩٦٩ م ، دار الطليعة ، بيروت) .
- (١٨٠) التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى الاسلام ، د . عبدالرحمن
يسرى (الناشر ، مؤسسة شباب الجامعة ، الاسكندرية) .
- (١٨١) التوجيه التشريعى فى الاسلام (مجموعة من بحوث مؤتمرات
مجمع البحوث الاسلامية ، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م) .
- (١٨٢) التيسير فى أحكام التسعير ، للشيخ أحمد سعيد المجلدى
تحقيق موسى لقبال (الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر) .
- (١٨٣) الثروة فى ظل الاسلام ، البهى الخولى (الطبعة الثالثة ،
١٣٩٨ هـ ، ١٩٧٨ م ، دار الاعتصام ، القاهرة) .
- (١٨٤) الحريات العامة فى الاسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية
الغربية والماركسية ، د . محمد سليم غزوى (الناشر مؤسسة
شباب الجامعة ، الاسكندرية) .

(١٨٥) الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الاسلام ، د .
عبد الحكيم حسن العيلى (١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤ م ، دار الفكر
العربى) .

(١٨٦) الحرية فى الاسلام ، للشيخ محمد الخضر حسين (دار الاعتصام
القاهرة) .

(١٨٧) الحسبة فى الاسلام ، ابراهيم دسوقي الشهاوى (١٣٨٢ هـ ،
١٩٦٢ م ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة) .

(١٨٨) الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، آدم متز ، ترجمة
محمد عبد الهادى أبوريدة (الطبعة الثالثة ، ١٣٧٧ هـ ، ١٩٥٧ م ،
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة) .

(١٨٩) حقوق الانسان وحرياته الأساسية فى النظام الاسلامى والنظم
المعاصرة ، د . عبد الوهاب عبد العزيز الشيشانى (الطبعة
الأولى ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، مطابع الجمعية العلمية الملكية) .

(١٩٠) حقوق العامل فى الاسلام أو (العمل وحقوق العامل فى
الاسلام) ، باقر شريف القرشى (الطبعة الرابعة ، ١٣٩٩ هـ ،
١٩٧٩ م ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت) .

(١٩١) حكم الاسلام فى الاشتراكية ، عبد العزيز البدرى (الطبعة
الثانية ، ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٥ م ، المكتبة العلمية ، المدينة المنورة) .

(١٩٢) الحكومة الاسلامية ، للشيخ أبى الاعلى المودودى ، ترجمة
أحمد أدريس (الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ ، المختار الاسلامى
للطباعة والنشر ، القاهرة) .

(١٩٣) حول النظام المالى فى الاسلام ، د . محمود محمد نور (١٩٧٥ م
مكتبة عين شمس ، القاهرة) .

- (١٩٤) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، د. محمد ضياء الدين الريسى (الطبعة الرابعة، ١٩٧٧م، دار الأنصار، القاهرة).
- (١٩٥) خطوط رئيسية فى الاقتصاد الإسلامى، محمود ابوالسعود (الطبعة الثانية، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م، مكتبة المنار الإسلامية الكويت).
- (١٩٦) خلاصة أحكام زكاة التجارة والصناعة فى الفقه الإسلامى، دىوسف قاسم (١٣٠٠هـ، ١٩٨٠م، دار النهضة العربية، القاهرة).
- (١٩٧) الخلافة والملك، للشيخ أبى الأعلى المودودى، ترجمة أحمد ادريس (الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م، دار القلم، الكويت).
- (١٩٨) دراسة فى الفكر الاقتصادى العربى (ابو الفضل جعفر بن على الدمشقى أبو الاقتصاد) السيد محمد عاشور (الطبعة الأولى ١٩٧٣م، دار الاتحاد العربى للطباعة).
- (١٩٩) الدولة الإسلامية وسلطانها التشريعية، د. حسن صبحى أحمد عبد اللطيف (الناشر، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية).
- (٢٠٠) الدولة والسيادة فى الفقه الإسلامى، دراسة مقارنة د. فتحى عبد الكريم (الناشر، مكتبة وهبة، القاهرة).
- (٢٠١) الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، للشيخ محمد المبارك، (الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م، دار الفكر).
- (٢٠٢) ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسلامى، د. محمد شوقى الفنجري (الناشر، مكتبة الانجلو المصرية).

(٢٠٣) رأس المال فى المذهب الاقتصادى للاسلام ، شعبان فهمى
عبد العزيز (بدون) .

(٢٠٤) الزكاة وأثرها فى التأمين الاجتماعى ، د . على البدرى الشرقاوى
(الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، دار الكتاب الجامعى ،
القاهرة) .

(٢٠٥) السلطات الثلاث فى الدساتير العربية المعاصرة وفى الفكر
السياسى الاسلامى ، د . سليمان محمد الطماوى (الطبعة
الرابعة ، ١٩٧٩ م ، دار الفكر العربى) .

(٢٠٦) السوق الاسلامية المشتركة ، د . محمود محمد بابللى (الطبعة
الأولى ، ١٩٧٥ م ، الكتاب اللبنانى ، بيروت) .

(٢٠٧) السياسات الاقتصادية فى الاسلام ، د . محمد عبد المنعم عفر ،
(١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، الاتحاد الدولى للبنوك الاسلامية) .

(٢٠٨) سياسة الانفاق العام فى الاسلام وفى الفكر المالى الحديث ،
د . عوف محمود الكفراوى (الناشر مؤسسة شباب الجامعة ،
الاسكندرية) .

(٢٠٩) السياسة الشرعية ، للشيخ عبد الوهاب خلاف ، (١٣٩٧ هـ ،
١٩٧٧ م ، دار الأنصار ، القاهرة) .

(٢١٠) شبهات حول الاسلام ، للشيخ محمد قطب (الطبعة السادسة) .

(٢١١) ضوابط العقد فى الفقه الاسلامى ، د . عدنان خالد تركمانى
(الطبعة الأولى ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م ، دار الشروق ، جدة) .

(٢١٢) العبادة فى الاسلام ، د . يوسف القرضاوى (الطبعة الثانية ،
١٣٩١ هـ ، ١٩٧١ م ، دار الارشاد ، بيروت) .

- (٢١٣) عثمان بن عفان ، للشيخ صادق ابراهيم عرجون (الطبعة الثانية ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨١ م ، الدار السعودية للنشر والتوزيع) .
- (٢١٤) العدالة الاجتماعية في الاسلام ، للشهيد سيد قطب (١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤ م ، دار الشروق ، بيروت) .
- (٢١٥) عقد الاستصناع في الفقه الاسلامي ، كاسب عبد الكريم البدران ، (دار الدعوة الاسكندرية) .
- (٢١٦) العلمانية ، سفر بن عبد الرحمن الحوالى (الطبعة الأولى ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م ، دار مكة للطباعة والنشر والتوزيع) .
- (٢١٧) عمر بن الخطاب وأصول السياسة والادارة الحديثة . سليمان محمد الطماوى (الطبعة الثانية ، ١٩٧٦ م ، دار الفكر العربي) .
- (٢١٨) فقه الزكاة ، د . يوسف القرضاوى (الطبعة الثالثة ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، مؤسسة الرسالة) .
- (١١٩) الفكر الاقتصادي في مقدمة ابن خلدون ، د . محمد علي نشأت ، (١٩٤٤ م ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة) .
- (٢٢٠) القيود الواردة على الملكية في الشريعة الاسلامية ، د . صالح بن عبد الله بن حميد (بحث مطبوع بالآلة الكاتبة مقدم لنيل درجة الماجستير من كلية الشريعة بجامعة أم القرى بمكة) .
- (٢٢١) المال والحكم في الاسلام ، للشهيد عبد القادر عودة (الطبعة الثالثة ، ١٣٨٩ هـ ، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، جدة) .
- (٢٢٢) المال وطرق استثماره في الاسلام ، د . شوقي عبده الساهى ، (الطبعة الأولى ، ١٤٠١ هـ ، ١٩٨١ م ، دار المطبوعات الدولية ، القاهرة) .

(٢٢٣) المالية العامة الاسلامية ، د . زكريا محمد بيومي (١٩٧٩ م ،
دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٢٤) المبادئ الاقتصادية في الاسلام ، د . علي علي عبدالرسول
(الطبعة الثانية ، ١٩٨٠ م ، دار الفكر العربي) .

(٢٢٥) المدخل الفقهي العام ، الشيخ مصطفى احمد الزرقا (الطبعة
التاسعة ، ١٩٦٧ م ، دمشق) .

(٢٢٦) المدخل لدراسة الفقه الاسلامي ، د . حسين حامد حسان
(الطبعة الأولى ، ١٩٧٢ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٢٧) المدخل للفقه الاسلامي ، د . محمد سلام مدكور (١٣٨٩ هـ ،
١٩٦٩ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٢٨) مشكلة الفقر وكيف عالجها الاسلام ، د . يوسف القرضاوي ،
(الطبعة الثالثة ، ١٣٩٥ هـ ، ١٩٧٥ م ، مكتبة وهبه ، القاهرة) .

(٢٢٩) مصادر الحق في الفقه الاسلامي ، د . عبدالرزاق السنهوري ،
(الطبعة الثالثة ، ١٩٦٧ م) .

(٢٣٠) مصنفه النظم الاسلامية ، د . مصطفى كمال وصفي (الطبعة
الأولى ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، مكتبة وهبه ، القاهرة) .

(٢٣١) المعاملات الشرعية المالية ، أحمد ابراهيم بك (١٣٥٥ هـ ،
١٩٣٦ م) .

(٢٣٢) مفاهيم اسلامية حول الدين والدولة ، ابو الأعلى المودودي
(١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، دار القلم ، الكويت) .

(٢٣٣) ملكية الأراضي في الاسلام ، د . محمد عبدالجواد محمد (١٩٧١ م
منشأة المعارف ، الاسكندرية) .

(٢٣٤) ملكية الأرض في الاسلام ، الشيخ ابو الأعلى المودودي ، ترجمة محمد عاصم الحداد ، (الطبعة الثانية ، ١٣٨٩ هـ ، ١٩٦٩ م دار القلم ، الكويت) .

(٢٣٥) ملكية الأرض في الشريعة الاسلامية ، د . محمد بن علي السميح (الطبعة الأولى ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م) .

(٢٣٦) الملكية الفردية في النظام الاقتصادي الاسلامي ، د . محمد بلتاجي (١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م ، مكتبة الشباب) .

(٢٣٧) الملكية في الاسلام ، للسيد أبي النصر احمد الحسيني (دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .

(٢٣٨) الملكية في الاسلام ، د . مصطفى كمال وصفي (الطبعة الأولى ، ١٣٩٣ هـ ، ١٩٧٣ م ، مطبعة الأمانة ، القاهرة) .

(٢٣٩) الملكية في الشريعة الاسلامية ، د . عبدالسلام داود العبادي ، (الطبعة الأولى ، ١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤ م ، مكتبة الأقصى ، عمان الأردن) .

(٢٤٠) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية ، د . أحمد فراج حسين (الطبعة الأولى ، مؤسسة الثقافة الجامعية) .

(٢٤١) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية ، للشيخ محمد ابو زهرة (١٣٩٦ هـ ، ١٩٧٦ م ، دار الفكر العربي) .

(٢٤٢) منهاج الاسلام في الحكم ، محمد أسد ، ترجمة منصور محمد ماضي (الطبعة الثالثة ، ١٩٦٧ م ، دار العلم للملايين ، بيروت) .

(٢٤٣) منهج الادخار والاستثمار في الاقتصاد الاسلامي ، د . رفعت السيد العوضى (مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية ، القاهرة) .

- (٢٤٤) الموارد المالية فى الاسلام ، د . ابراهيم فؤاد أحمد على (الطبعة الثالثة ، ١٣٩٢ هـ ، ١٩٧٢ م ، مكتبة الانجلو المصرية) .
- (٢٤٥) الموارد المالية فى الدولة الاسلامية د . يوسف محمود عبد المقصود (الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، دار الطباعة المحمدية القاهرة) .
- (٢٤٦) موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الاسلام ، د . فؤاد محمد النادى (الطبعة الأولى ، ١٤٠٠ هـ ، ١٩٨٠ م ، دار الكتاب الجامعى ، القاهرة) .
- (٢٤٧) نحو اقتصاد اسلامى ، د . محمد شوقى الفنجري (دار الزايدى للطباعة ، الطائف) .
- (٢٤٨) نحو النظرية الاقتصادية فى الاسلام ، الأثمان والاسواق) ، د . محمد عبد المنعم عفر (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، مطبوعات الاتحاد الدولى للبنوك الاسلامية) .
- (٢٤٩) النشاط الاقتصادى فى ضوء الشريعة الاسلامية ، د . غريب الجمال (١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م ، دار الشروق ، جدة) .
- (٢٥٠) نظام الاسلام (الاقتصاد) ، الشيخ محمد المبارك (الطبعة الاولى ، ١٣٩٢ هـ ، ١٩٧٢ م ، دار الفكر بيروت) .
- (٢٥١) نظام الاسلام (الحكم والدولة) الشيخ محمد المبارك (الطبعة الثانية ، ١٣٩٥ هـ ، ١٩٧٤ م ، دار الفكر ، بيروت) .
- (٢٥٢) النظام الاقتصادى الاسلامى ، د . محمد عبد المنعم عفر (١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م ، دار المجمع العلمى ، جدة) .

- (٢٥٣) النظام الاقتصادى فى الاسلام مبادئه وأهدافه ، د . أحمد محمد عسال ، د . فتحى أحمد عبد الكريم (الطبعة الثالثة ، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م ، مكتبة وهبه ، القاهرة) .
- (٢٥٤) نظام الحكم فى الاسلام ، د . محمد عبدالله العربى (دارالفكر) .
- (٢٥٥) نظام الحكم فى الاسلام ، د . محمد فاروق النبهان (١٩٧٤ م ، مطبوعات جامعة الكويت) .
- (٢٥٦) نظام الضرائب فى الاسلام ومدى تطبيقه فى المملكة العربية السعودية ، د . عبدالعزيز العلى النعيم (الطبعة الثانية ، ١٩٧٥ م ، دارالاتحاد العربى ، القاهرة) .
- (٢٥٧) النظام المالى المقارن فى الاسلام ، د . بدوى عبداللطيف (١٣٨٢ هـ ، ١٩٦٢ م ، نشر المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ، القاهرة) .
- (٢٥٨) نظرات فى كتاب اشتراكية الاسلام ، الشيخ محمد الحامد (الطبعة الاولى ، ١٣٨٢ هـ ، ١٩٦٣ م ، مطبعة العلم ، دمشق) .
- (٢٥٩) النظريات السياسية الاسلامية ، د . محمد ضياء الدين الرئيس ، (الطبعة السابعة ، ١٩٧٩ م ، دار التراث ، القاهرة) .
- (٢٦٠) نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية فى السياسة والاجتماع ، للمستشرق هنرى لاوست ، ترجمة محمد عبدالعظيم على (الجزء الثانى) (دار الانصار ، القاهرة) .
- (٢٦١) نظرية الاسلام وهدية فى السياسة والقانون والدستور ، للشيخ أبى الاعلى المودودى (١٣٨٧ هـ ، ١٩٦٧ م ، دار الفكر)

(٢٦٢) النظرية الاسلامية فى الدولة ، د . حازم عبدالمتعال الصعيدى
(الطبعة الاولى ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، دار النهضة العربية
القاهرة) .

(٢٦٣) نظرية التعسف فى استعمال الحق ، د . فتحى الدريـنى
(الطبعة الثانية ، ١٣٩٧ هـ ، ١٩٧٧ م ، مؤسسة الرسالة
بيروت) .

(٢٦٤) نظرية التوزيع ، د . رفعت العوضى (١٣٩٤ هـ ، ١٩٧٤ م ،
مطبوعات مجمع البحوث الاسلامية) .

(٢٦٥) نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى ، د . حسين حامد حسان ،
(١٩٧١ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .

(٢٦٦) النظم الاسلامية (الاقتصادية ، الحكومية ، الدولية) ، د . محمد
عبد الله العربى ، (١٩٧٠ م ، مطبوعات معهد الدراسات
الاسلامية) .

(٢٦٧) النظم الاسلامية (نشأتها وتطورها) ، د . صبحى الصالح ،
(الطبعة الرابعة ، ١٩٧٨ ، دار العلم للملايين ، بيروت)

(٢٦٨) النظم المالية فى الاسلام ، د . عيسى عبده (مطبوعات معهد
الدراسات الاسلامية) .

(٢٦٩) النفقات العامة فى الاسلام ، د . يوسف ابراهيم يوسف
(١٩٨٠ م ، دار الكتاب الجامعى ، القاهرة) .

(٢٧٠) الولاية على المال ، محمد كمال حمدى (الطبعة الأولى ، ١٩٦٣ م ،
دار المعارف) .

رابع عشر : كتب الاقتصاد الوضعي والدراسات الأخرى الحديثة :

- (٢٧١) اسس علم الاقتصاد ، د . اسماعيل محمد هاشم ، د . عبـد الرحمن يسرى أحمد (١٩٧٦ م ، دار النهضة العربية ، بيروت) .
- (٢٧٢) الأسعار وتخصيص الموارد ، د . محمد سلطان أبوعلـى ، د . هناء خير الدين (١٩٧٩ م ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية) .
- (٢٧٣) الاشتراكية ، د . رفعت المحجوب (١٩٧٠ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .
- (٢٧٤) الاشتراكية العربية (المنهج والتطبيق ، د راسة مقارنة) ، د . عبد المنعم البيه وزملاؤه (١٩٦٥ م ، دار الجامعات المصرية الاسكندرية) .
- (٢٧٥) أصول الاقتصاد ، د . أحمد أبو اسماعيل (١٩٧٩ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .
- (٢٧٦) الاقتصاد المعاصر ، د . عبد العزيز مرعى ، د . منيس أسعد (١٩٦٣ م ، مطبعة مخيم ، القاهرة) .
- (٢٧٧) تاريخ الفكر الاقتصادى من التجاريين الى نهاية التقليديين د . سعيد النجار (١٩٧٣ م ، دار النهضة العربية ، بيروت) .
- (٢٧٨) التخطيط الاقتصادى ، د . على لطفى (١٩٧٩ م ، مكتبة عين شمس ، القاهرة) .
- (٢٧٩) التخطيط الاقتصادى ، د . عمرو محيى الدين (١٩٧٥ ، دار النهضة العربية ، بيروت) .
- (٢٨٠) التخطيط الاقتصادى ، د . محمد مبارك حجير (الطبعة الثانية ، ١٩٦٦ م ، مكتبة الانجلو المصرية) .

- (٢٨١) التخطيط الاقتصادى فى المناطق المتخلفة النمو، ادوارد ماسون
ترجمة عبد الغنى الدلى (الطبعة الثانية ، ١٩٦٦م ، مكتبة
المعارف ، بيروت) .
- (٢٨٢) التخطيط والتنمية الاقتصادية فى المملكة العربية السعودية ،
د . أحمد الصباب (دار عكاظ ، جدة) .
- (٢٨٣) تدخل الدولة ومدى اتساع مجالات السلطة العامة ، د . أحمد
عباس عبد البديع (١٩٧١م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .
- (٢٨٤) التطور الاقتصادى ، د . محمد عبد العزيز عجمية ، د . محمد
محروس اسماعيل (١٩٧١م ، دار النهضة العربية ، بيروت) .
- (٢٨٥) تطور الفكر الاقتصادى ، د . عبد الرحمن يسرى ، (١٩٧٩م ، دار
الجامعات المصرية ، الاسكندرية) .
- (٢٨٦) التنمية الاقتصادية ، د . عبد الرحمن يسرى (دار الجامعات
المصرية) .
- (٢٨٧) التنمية والتخطيط الاقتصادى ، د . حسين عمر (الطبعة الثانية ،
١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨م ، دار الشروق ، جدة) .
- (٢٨٨) الحريات العامة ، د . عبد الحميد متولى (منشأة المعارف ،
الاسكندرية) .
- (٢٨٩) الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى ، د . محمد عصفور ،
(الطبعة الأولى ، ١٩٦١م) .
- (٢٩٠) دراسات فى الاقتصاد السياسى ، د . عيسى عبده (الطبعة
الأولى ، ١٣٨٨ - ١٩٦٨م ، دار الفتح) .

- (٢٩١) دراسات فى التنمية الاقتصادية، د. عاطف السيد (١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م، دارالمجمع العلمى، جدة).
- (٢٩٢) دراسات فى المالية العامة، د. محمد رضا العدل (الطبعة الثانية، ١٩٧٤ م، دار الفكر العربى).
- (٢٩٣) السياسة الاقتصادية، د. سلوى على سليمان (الطبعة الأولى، ١٩٧٣ م، وكالة المطبوعات، الكويت).
- (٢٩٤) علم المالية العامة (فن المالية العامة) د. احمد جامع (الطبعة الثالثة، ١٩٧٥ م، دار النهضة العربية، القاهرة).
- (٢٩٥) المالية العامة والسياسة المالية، د. عبد المنعم فوزى (١٩٧٢ م، دار النهضة العربية، بيروت).
- (٢٩٦) المالية العامة النفقات العامة والايرادات العامة، د. رفعت المحجوب (١٩٧٩ م، دار النهضة العربية، القاهرة).
- (٢٩٧) مبادئ الاقتصاد، د. محسون بهجت جلال (الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ، ١٩٨٠ م، مطابع جامعة الرياض).
- (٢٩٨) مبادئ الاقتصاد الكلى، د. جامع مصطفى جامع وزملاؤه (١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م، دارالمجمع العلمى، جدة).
- (٢٩٩) المذاهب الاقتصادية، جوزيف لاجوجى، ترجمة، د. ممدوح حقى (الطبعة الأولى، ١٩٧٠ م، منشورات عويدات، بيروت).
- (٣٠٠) المذاهب الاقتصادية الكبرى، جورج سنول، ترجمة: د. راشد البراوى، (الطبعة الرابعة، ١٩٦٥ م، مكتبة النهضة المصرية).
- (٣٠١) مقدمة الى الاشتراكية، د. جلال أحمد أمين (١٩٦٦ م، مكتبة القاهرة الحديثة).

- (٣٠٢) مقدمة فى التنمية والتخطيط الاقتصادى ، د . عبد الحميد القاضى
 (١٩٧٩ م ، دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية) .
- (٣٠٣) مقدمة فى العلاقات الاقتصادية الدولية ، د . محمد زكى شافعى
 (١٩٧٧ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .
- (٣٠٤) موارد الدولة (الأصول العلمية فى الضرائب) ، د . محمد
 عبد الله العربى ، (١٩٤٩ م ، مطبعة جامعة فؤاد الأول) .
- (٣٠٥) نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانونى ،
 د . سعاد الشرقاوى (١٩٧٩ م ، دار النهضة العربية ، القاهرة) .
- (٣٠٦) النظرية الاقتصادية ، تحديد اسعار السلع والخدمات ، د .
 سامى خليل (الناشر ، مكتبة غريب ، القاهرة) .
- (٣٠٧) نظرية الدولة ، د . طعيمة الجرف (الطبعة الخامسة ، ١٩٧٨ م
 دار النهضة العربية ، القاهرة) .
- (٣٠٨) النظم الاقتصادية المعاصرة وتطبيقاتها ، د . صلاح الدين تامق
 (مكتبة عين شمس ، القاهرة) .
- (٣٠٩) النظم السياسية ، د . ثروت بدوى (١٩٧٥ م ، دار النهضة
 العربية ، القاهرة) .

خامس عشر : كتب اللغة والآداب والموسوعات :

- (٣١٠) ابو على الهجرى وابحاثه فى تحديد المواضع ، للشيخ حمد
 الجاسر (الطبعة الأولى ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م ، منشورات
 دار اليمامة ، الرياض) .

- (٣١١) تاج العروس من جواهر القاموس ، محمد مرتضى الزبيدي ،
(نسخة مصورة عن الطبعة الأولى ، ١٣٠٦ هـ ، المطبعة الخيرية
القاهرة) .
- (٣١٢) التعريفات ، علي بن محمد الجرجاني (١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م ،
مصطفى الحلبي ، القاهرة) .
- (٣١٣) الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) ، اسماعيل بن حماد
الجوهري ، تحقيق : احمد عبد الغفور عطار (الطبعة الثانية ،
١٣٩٩ هـ ، دار العلم للملايين بيروت) .
- (٣١٤) القاموس المحيط ، للفيروز آبادي (١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م ، المكتبة
التجارية الكبرى) .
- (٣١٥) كشاف اصطلاحات الفنون ، محمد علي التهانوي (شركة خياط
للكتب والنشر ، بيروت) .
- (٣١٦) كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، مصطفى بن عبد الله
المعروف بحاجي خليفة (نسخة مصورة ، ١٤٠٢ هـ ، ١٩٨٢ م ،
دار الفكر بيروت) .
- (٣١٧) لسان العرب ، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (نسخة
مصورة ، دار صادر ، بيروت) .
- (٣١٨) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، احمد
بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده ، تحقيق ، كامل كامل بكري ،
عبد الوهاب أبو النور (دار الكتب الحديثة ، القاهرة) .
- (٣١٩) موسوعة المصطلحات الاقتصادية ، د . حسين عمر (الطبعة
الثانية ، ١٩٦٧ م ، مكتبة القاهرة الحديثة) .

سادس عشر : البحوث والمقالات :

- (٣٢٠) الاثمان في الاقتصاد الاشتراكي ومشكلة الاقتصاد الاشتراكي ،
المقدم ، د . احمد جامع ، (مجلة مصر المعاصرة ، السنة
الستون ، العدد ٣٣٨ ، اكتوبر ١٩٦٩) .
- (٣٢١) الاسلام وضع الأسس الحديثة للضريبة ، د . احمد ثابت عويضة
(بحث مطبوع ضمن المحاضرات العامة للموسم الثقافي الأول
١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م) الجامع الأزهر) .
- (٣٢٢) الزكاة ، الشيخ محمد أبو زهرة (من بحوث مؤتمر البحوث
الاسلامية ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام ، الجزء
الثاني) .
- (٣٢٣) فتوى شرعية حول الملكية الفردية في الاسلام ، الشيخ حسن
محمد مخلوف ، (مجلة الجامعة الاسلامية ، العدد الثاني ،
السنة السابعة ، شوال ، ١٣٩٤ هـ) .
- (٣٢٤) المعاملات المصرفية المعاصرة ورأى الاسلام فيها ، د . محمد
عبد الله العربي (من بحوث مؤتمر البحوث الاسلامية ، مطبوع
ضمن التوجيه التشريعي في الاسلام ، الجزء الثاني) .
- (٣٢٥) ملكية الأفراد للأرض ومنافعها في الاسلام ، الشيخ محمد علي
السايس (من بحوث مؤتمر البحوث الاسلامية ، مطبوع ضمن
التوجيه التشريعي في الاسلام ، الجزء الأول) .
- (٣٢٦) الملكية الفردية وتحديدها في الاسلام ، الشيخ علي الخفيف
(من بحوث مؤتمر البحوث الاسلامية ، مطبوع ضمن التوجيه التشريعي
في الاسلام ، الجزء الأول) .

(٧٦٥)

(٣٢٧) النظام الاقتصادي في الاسلام، د. محمد عمر شبرا، (مجلسة
المسلم المعاصر، عدد (١٤، ١٥، ١٦) ١٩٣٨ هـ).

—————
—————

س

*

محتويات البحث

الموضوع	رقم الصفحة
محتويات البحث	أ - ٢
مقدمة	١ - ١١
الباب الأول (تمهيدى)	١٢ - ٨٣
الفصل الأول : الدولة فى الاسلام	١٣ - ٥١
مقدمة : بيان ان الاسلام دين ودولة	١٤ - ١٦
المبحث الأول : حكم قيام الدولة الاسلامية ودليله .	١٧ - ٢١
المبحث الثانى : تعريف الدولة الاسلامية	٢٢ - ٢٨
المبحث الثالث : حدود سلطة الدولة فى الاسلام	٢٩ - ٣٥
المبحث الرابع : وظائف الدولة فى الاسلام	٣٦ - ٥١
الفصل الثانى : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى الانظمة السياسية والاقتصادية السائدة فى الاسلام	٥٢ - ٨٣
مقدمة : مفهوم لفظ الحرية كما ظهر لدى فلاسفة الغرب ومفكره	٥٣ - ٥٦
المبحث الأول : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النظام الرأسمالى	٥٧ - ٧٣
المبحث الثانى : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النظام الاشتراكى	٧٤ - ٧٧
المبحث الثالث : الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى الاسلام :	٧٨ - ٨٣
مفهوم لفظ الحرية فى الاسلام .	٧٨ - ٨٢
منهج الدراسة للتعرف على الحرية الاقتصادية والتدخل فى الاسلام	٨٢ - ٨٣

الموضوع	رقم الصفحة
- الباب الثانى : أدلة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى فى الاسلام	٨٤ - ٣٤٦
- تمهيد	٨٥ - ٨٧
- المبحث الأول : الآيات الدالة على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل :	٨٨ - ١٠٠
- الدليل الأول	
- الدليل الثانى	
- الدليل الثالث	
- الدليل الرابع	
- الدليل الخامس	
- المبحث الثانى : تقييد ولى الأمر للمباح ودلالته على احكام الحرية الاقتصادية والتدخل : ١٠١ - ١١٩	
- تعريف المباح	١٠١
- حق ولى الأمر فى تقييد المباح (الآراء والأدلة والترحيج)	١٠١ - ١١٩
- المبحث الثالث : السياسة الشرعية ودلالته على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل : ١٢٠ - ١٣٦	
- تمهيد	١٢٠
- تحديد ماهية السياسة فى الشرع وبيان أحكامها	١٢١ - ١٣٤
- العلاقة بين السياسة الشرعية وأحكام تدخل الدولة فى النشاط الاقتصادى	١٣٥ - ١٣٦
- المبحث الرابع : الحجر فى الشرع ودلالته على أحكام الحرية الاقتصادية والتدخل :	١٣٧ - ١٦٨
- تمهيد	١٣٧ - ١٣٨
- تعريف الحجر وبيان أقسامه	١٣٩
- أولا : الحجر لمصلحة المجبور عليه :	١٤٠ - ١٦٠

الموضوع	رقم الصفحة
١- الحجر على الصبي والمجنون	١٤٠
٢- الحجر على السفه الميذر	١٤١-١٦٠
- الأدلة	١٤٢-١٤٧
- المناقشة والترحيح	١٤٨-١٦٠
ثانيا : الحجر لمصلحة الغير	١٦١-١٦٢
- علاقة مسائل الحجر بحكم تدخل الدولة في	
النشاط الاقتصادي في الاسلام	١٦٣-١٦٨
- المبحث الخامس : الفرائض المالية ودلالاتها على	
أحكام الحرية والتدخل	١٦٩-٣١٢
- تمهيد	١٦٩-١٧١
- أولا : الزكاة :	١٧٢-٢٢٤
- الأموال التي تجب فيها الزكاة ومقدار الواجب	١٧٣-١٧٨
- تطبيقات معاصرة للزكاة	١٧٨-١٩٥
- دور الدولة في الزكاة	١٩٦-٢١٥
- الزكاة اداة من أدوات التدخل في الحياة	
الاقتصادية	٢١٦-٢٢٤
- ثانيا : العشور :	٢٢٥-٢٥١
- تمهيد	٢٢٥
أ - حكم العشور في الاسلام وبيان حقيقتها	٢٢٦-٢٣٩
- حكم تعشير أموال المسلم	٢٢٨-٢٣١
- حكم تعشير أموال الذمي	٢٣١-٢٣٦
- حكم تعشير أموال الحربى	٢٣٦-٢٣٩
ب - حكم فرض الضرائب الجمركية في الوقت الحاضر	٢٤٠-٢٥١
- ثالثا : الضرائب الحديثة :	٢٥٢-٣١٢
- مقدمة	٢٥٢
- تعريف الضريبة في الفكر المالي الحديث	٢٥٢-٢٥٤
- حكم الضريبة في الاسلام	٢٥٥-٢٩٨

الموضوع	رقم الصفحة
- أدلة المجيزين لفرض الضرائب ومناقشتها	٢٦٨-٢٥٧
- أدلة المانعين فرض الضرائب ومناقشتها	٢٧٢-٢٦٩
- الترجيح	٢٩٨-٢٧٣
- شروط الضرائب الإسلامية	٣٠٠-٢٩٩
- حدود الضريبة في الإسلام وحدود القدرة لدى الممولين	٣٠٣-٣٠١
- مزايا الضريبة في الإسلام والعيوب والمشاكل التي يمكن أن ترد عليها	٣٠٧-٣٠٤
- العلاقة بين أحكام الفرائض المالية في الشرع ومسألة الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة	٣١٢-٣٠٨
- المبحث السادس : التطبيق العملي في التاريخ الإسلامي لمبدأ الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة	٣٤٧-٣١٣
- آراء ابن تيمية الاقتصادية في مسألة الحرية والتدخل	٣٢٤-٣٢٣
- آراء الشاطبي	٣٣٤-٣٢٦
- آراء ابن خلدون	٣٤٦-٣٣٥
- الباب الثالث : أهم مظاهر الحرية الاقتصادية وأهم وسائل التدخل في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي :	٦٩٩-٣٤٨
- تمهيد	٣٥١-٣٤٩
- الفصل الأول : حرية التعامل ونظام السوق في الإسلام	٥٣٢-٣٥٢
- تمهيد	٣٥٣
- المبحث الأول : حرية العمل والانتاج في الإسلام	٣٦٥-٣٥٤
- - أولاً : حرية العمل	٣٥٩-٣٥٤
- - ثانياً : حرية الانتاج	٣٦٥-٣٦٠

الموضوع	رقم الصفحة
المبحث الثاني : حرية التعاقد في الاسلام	٣٦٦-٣٨١
- تمهيد	٣٦٦
- أولا : حرية التعاقد في الدخول في العقد	٣٦٧-٣٦٩
- ثانيا : حرية التعاقد في انشاء ما يشاء من العقود	٣٧٠-٣٧٣
- ثالثا : حرية التعاقد في تحديد آثار العقد	
(الشروط في العقود)	٣٧٤-٣٨١
المبحث الثالث : نظام السوق في الاسلام ودور الدولة فيه	٣٨٣-٥٣٢
- نظام السوق في الاسلام	٣٨٢-٣٨٧
أولا : دور الدولة في الاسلام في مراقبة النشاط الاقتصادي	٣٨٨-٤٠٦
- الحسبة في الاسلام	٣٨٩-٤٠٦
- تعريف الحسبة	٣٨٩
- وظائف المحتسب	٣٩٠-٤٠٦
ثانيا : دور الدولة في الاسلام في محاربة الاحتكار	٤٠٧-٤٢٤
- تحديد ماهية الاحتكار وذكر شروطه	٤٠٧-٤١٩
- حكم الاحتكار ودليله	٤٢٠-٤٢١
- دور الدولة في محاربة الاحتكار	٤٢٢-٤٢٤
ثالثا : دور الدولة في الاسلام في تحديد الاسعار والاجور	٤٢٥-٥٠٩
- تمهيد	٤٢٥
(١) التسعير في الاسلام	٤٢٦-٤٦٨
- تعريف التسعير	٤٢٦-٤٢٨
- اقسام التسعير وبيان حكمه في الشرع	٤٢٨-٤٦٨
القسم الاول : المنع من البيع بأقل من سعر السوق	٤٢٩-٤٣١

الموضوع	رقم الصفحة
أدلة المجيزين	٤٢٩
المناقشة والترجيح	٤٣٠-٤٣١
القسم الثانى : التسعير بوضع حد أعلى يمنع من الزيادة عليه	٤٣٢-٤٦٨
آراء الفقهاء	٤٣٢-٤٣٣
أدلة المانعين والمناقشات التى دارت حولها	٤٣٤-٤٤١
أدلة المجيزين	٤٤٢-٤٤٤
الترجيح	٤٤٥-٤٦٨
(٢) تحديد الأجور والايجارات فى الاسلام	٤٦٩-٤٨٧
تحديد الأجور فى الاسلام	٤٦٩-٤٨٦
المبادئ التى تسير بموجبها الأجور فى الاسلام	٤٦٩-٤٧٢
حكم تحديد الايجارات	٤٨٧
(٣) السوق فى النظامين الاقتصاديين السائدين ومقارنته بالاسلام	٤٨٨-٥٠٩
(أ) الاقتصاد الرأسمالى	٤٨٨-٥٠٦
(ب) الاقتصاد الاشتراكى	٥٠٧-٥٠٩
رابعاً : دور الدولة فى الاسلام فى تخطيط النشاط الاقتصادى	٥١٠-٥٢٢
(١) التخطيط كما عرف فى الانظمة الاقتصادية السائدة	٥١١-٥١٧
(٢) التخطيط فى النظام الاقتصادى الإسلامى	٥١٨-٥٣٢
الفصل الثانى : حرية الملك فى الاسلام	٥٣٣-٦٩٩
تمهيد	٥٣٤-٥٣٦
المبحث الاول : تعريف الملك فى الاسلام وبيان خصائصه	٥٣٧-٥٤١
أولاً : تعريف الملك	٥٣٧-٥٣٩

الموضوع	رقم الصفحة
ثانيا : خصائص الملك	٥٤١-٥٣٩
- المبحث الثاني : مشروعية الملكية الفردية في الاسلام	٥٥٤-٥٤٢
- الاشياء التي تصح للأفراد تملكها	٥٤٩-٥٤٦
- ملكية المعادن	٥٥٤-٥٤٩
- المبحث الثالث : القيود الشرعية على حق الملكية في الاسلام	٥٨٤-٥٥٤
- تمهيد	٥٥٤
- الملكية استخلاف الهى	٤٥٦-٥٥٤
- هل الملكية في الاسلام وظيفة اجتماعية؟	٥٦٠-٥٥٦
- أولا : قيود كسب الملكية	٥٦٤-٥٦١
- ثانيا : قيود استعمال الملكية والتصرف فيها	٥٨٤-٥٦٥
(١) النهى عن اضاءة المال بالاسراف والتبذير	٥٦٨-٥٦٥
(٢) النهى عن الاضرار بالآخرين	٥٨٤-٥٦٨
- المبحث الرابع : حكم توظيف الأموال واستثمارها	٦٠٤-٥٨٥
- المبحث الخامس : تدخل الدولة في الملكية الفردية (التأمين وتحديد الملكية)	٦٩٩-٦٠٥
- تقديم	٦٠٥
- أولا : حكم التأمين في الاسلام	٦٦٤-٦٠٦
تمهيد	٦٠٧-٦٠٦
(أ) أدلة القائلين بجواز التأمين و مناقشتها	٦٤٩-٦٠٧
(ب) أدلة القائلين بعدم جواز التأمين	٦٥٧-٦٥٠
- الترجيح	٦٦٤-٦٥٨
- ثانيا : حكم تحديد الملكية في الاسلام	٦٩٩-٦٦٥
- تمهيد	٦٦٦-٦٦٥
أولا : ادلة القائلين بجواز تحديد الملكية ومناقشتها	٦٨٩-٦٦٧

الموضوع	رقم الصفحة
ثانيا : أدلة القائلين بعدم جواز تحديد الملكية	٦٩٠-٦٩٢
- الترجيح	٦٩٣-٦٩٩
- نتائج البحث	٧٠٠-٧٢٦
- قائمة المراجع	٧٢٧-٧٦٥

س

*